

کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی

شرح نهج البلاغه ابن میثم

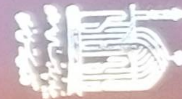
جلد ۱



مترجمان

قربانعلی محمدی مقدم

علی اصغر نوائی یحیی زاده

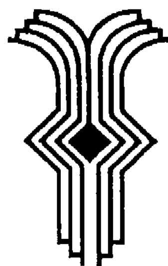


شرح نهج البلاغه ابن میثم

۱

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad - IRAN
1996


بسم الله الرحمن الرحيم



ناشر برگزیدهٔ سال ۱۳۷۳

کمال الدّین میثم بن علی بن میثم بحرانی

شرح نهج البلاغهٔ ابن میثم

جلد ۱

مترجمان:

قربانعلی محمّدی مقدّم

علی اصغر نوایی یحیی زاده

علی بن ابی طالب، امام اول، ۲۳ قبل از هجرت - ۴۰ق.
[نهج‌البلاغه. شرح]
شرح نهج‌البلاغه ابن میثم / کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی؛ ترجمهٔ قربانعلی محمّدی مقدم ... [ودیگران]. - مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۵.
۵ ج.
۱. علی بن ابی‌طالب، امام اول. نهج‌البلاغه - نقد و تفسیر. الف. ابن میثم، میثم بن علی، - ۶۷۹ق.، شارح. ب. محمّدی مقدم، قربانعلی، مترجم.
ج. عنوان. د. عنوان: نهج‌البلاغه.
BP ۳۸ / ۹۲۴ن ۲۹۷/۹۵۱۵

فهرستنویسی پیش از انتشار: کتابخانهٔ بنیاد پژوهشهای اسلامی



نام کتاب: شرح نهج‌البلاغه ابن‌میثم جلد ۱

مؤلف: کمال‌الدّین میثم بن علی بن میثم بحرانی

مترجمان: قربانعلی محمّدی مقدم - علی‌اصغر نوایی یحیی زاده

ویراستاران: عبدالعلی صاحبی - محمد سروری مجد

ناشر: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مشهد، صندوق پستی ۹۱۷۳۵/۳۶۶

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: چاپ اوّل، ۱۳۷۵

امور فنی و چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

قیمت: ۱۵۰۰۰ ریال

فهرست مهمترین مطالب این مجلد

مقدمهٔ مترجمان

حمد و سپاس خداوندی را سزاست که ممکنات را به زیور وجود آراست و به عنایت عرفانِ خود که غایت کمال وجود جِنّ و انس است، آنها را بیافرید[1]؛ و برای هدایت و ارشاد آدمیان، برگزیدگانی که، گفتارشان نور و رهآوردشان وَحْی بود به سوی آنها گسیل داشت تا میثاق گذشته را یادآورشوند[2]؛ و پیمان اَلَسْتُ را به منظور اتمام حجّت برانسانها تمام کنند[3]؛ و گستردگی این هدایت و ارشاد را، با صراحت و تأکید و حصر اعلام فرمود[4]؛ و در پی همهٔ پیامبران، سیّد آنان و فخرعالمیان را سرآمد همگان و خاتم رسولان معرّفی کرد[5]؛ با منشوری جهانی و صحیفه‌ای نورانی که ممیّز حق وباطل بود، برای تمام جهانیان ارسال داشت[6]؛ و با ابلاغ دیانتش خطّ بطلان برهمهٔ اَدیان تحریفی کشید[7]؛ و شاخص محبّت و غفران خود را پیروی از

---

۱ ـ وماخَلَقْتُ الجِنّ والإنس الاّ لِيَعبدون(سورهٔ الذاريات، آيهٔ ۵۶)

۲ ـ وَإذ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلىٰ اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلىٰ شَهِدْنا... . (سورهٔ اعراف، آيهٔ ۱۷۲)

۳ ـ ... رُسُلاً مُبَشِّرينَ وَمُنذِرينَ لِئَلاّيَكُونَ عَلَى‌اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَالرُّسُلِ وَكانَ الله عَزيزاً حَكيماً (سورهٔنساء، آيه۱۶۵)

۴ ـ ... وَإنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلاّ خَلافيها نَذيرٌ(سورهٔ فاطر، آيهٔ ۲۴)

۵ ـ ماكانَ مُحَمَّدٌ اَبا اَحدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلٰكِنْ رَسُولَ الله وَخاتَم النَّبِيّينَ (سورهٔ احزاب، آيه ۴۰)

۶ ـ تَبارَكَ الّذى نَزَّلَ الفُرقانَ عَلىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمينَ نَذيراً (سورهٔ فرقان، آيهٔ ۱)

۷ ـ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فى الآخِرَةِ مِنَ الخاسِرينَ(سورهٔ آل عمران، آيهٔ ۸۵)

آن بزرگوار دانست[۸]؛

پس از حمد و ستایش حَق جَلّ وَعَلا درود بی‌پایـان آفریدگار جهان و کلیّهٔ فرشتگان و تمام مؤمنان[۹] به روان پاك و مطهّر پیامبر رحمت و منبع عظیم اخلاق و فضیلت[۱۰] که برای ارشاد و هدایت گمراهان سرچشمهٔ مهر و عاطفه بود، و برای تحقّق این هدف تا بدان حدّ، جانمایه عمر می‌نهاد که خدایش از روی محبّت فرمود: «قرآن را نه به این منظور که تو خود را بزحمت افکنی، نازل کردیم[۱۱]». تحیّت بی‌حَدّ وحصر ما نثار روان‌پاك‌عِترت رسول‌خداصلّی‌الله علیه و آله بـاد، که‌بـه‌صریح کلام‌رسـول(ص) به عنـوان ثقل اَصغر،عِـدْل ثقل اکبر (قرآن) قـرار گرفتنـد، تا همواره در طـول‌زمان راهنمای‌خلق‌بـاشند و هـرگز از یکدیگر جدا نشوند، تا در جهان آخرت برلب حوض کوثر برپیامبر حق (ص) وارد شوند[۱۲].

عترتی که خداوند متعال، به منظـور استمرار هدایت و ارشاد انسـانها، اجر و مزد رسالت‌رسول اکرم(ص)را در قرآن دوستی‌آنها مقرر فرموده است[۱۳].

خاصّه از میان‌عترت،دروِدبی‌پایان، برروان مُطهّر و نازنین سیّدالأوصیاء ابوالسبطین‌قائدالغُرّ المُحَجَّلین، یَعْسُوب‌الدین‌مولانا امیرالمؤمنین علیه‌السّلام، که بـه نَصّ قرآن کریم به منـزلهٔ نفس مقدّس رسـول‌الله(ص) مُعرّفی[۱۴] شده و

---

۸ ـ قُل اِن کُنتُم تُحِبُّونَ الله فَـاتَّبِعُونِي یُحْبِبْکُمُ‌الله وَیَغفِرْ لَکُم ذُنـوبَکُم وَالله غَـفُورٌرحیمٌ (سورهٔآل‌عمران،آیه ۳۱)

۹ ـ اِنّ الله و ملئکتَهٗ یُصَلُّونَ عَلَی النّبِی یـا ایُّها الَّذینَ آمَنوا صَلُّوا عَلَیـهِ وَسَلِّمُوْا تَسلیماً(سوره احزاب، آیه ۵۶)

۱۰ ـوَإنّكَ لَعَلیٰ خُلِقٍ عَظیم(سورهٔ قلم، آیهٔ ۴)

۱۱ ـ طٰه، مٰا اَنْزَلْنٰا عَلَیْكَ القرآنَ لِتَشْقیٰ (سورهٔ طه، آیهٔ ۲ـ۱)

۱۲ ـ قالَ رَسُولَ الله صَلّ الله عَلَیه و آلِه اِنّی تارِكٌ فیکُم الثِقْلَین، کِتابَ اللهِ وَعِترتی اَهْل بَیْتی مٰا اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهِما لَنْ تضِلُّوا اَبداً وَاِنَّهُمَا لَنْ یَفترِقٰا حَتّیٰ یَرِدا عَلَیَّ الحَوضِ . مرحوم سیّدهاشم بحرینی درکتاب نفیس غایةالمرام این حدیث را با سی‌ونه‌سند از دانشمندان اهل سنّت و هشتادسند از شیعه نقل کرده‌است.

۱۳ ـ ... قُلْ لا اَسْئَلُکُمْ عَلَیهِ اَجراً الاالمَوَدّةَ فِي القُربیٰ. (سوره شوریٰ، آیه ۲۳)

۱۴ ـ قُلْ تَعالَوا نَدْعُ اَبنائَنا وَ اَبنائَکُمْ وَنِسٰائَنا وَنِسائَکُمْ وَاَنْفُسَنا وَانفسَکُمْ. .. (سورهٔ آل عمران، آیه ۶۰)

مصداق بارز آیهٔ کریمهٔ ولایت، و صدقه دهندهٔ درحال نماز[۱۵] و به صریح حدیث منزلت، همانند هارون برادر موسی علیه‌السلام[۱۶] واز بیان دُرَر بار نبیّ گرامی اسلام، محبوب خدا و رسول، در پرچمداری روز خیبر[۱۷] بود؛ بزرگواری که یك ضربت شمشیر وی در راه اسلام برتر از تمام اعمال نیك ثقلین و یا اُمّت اسلامی بود[۱۸]. از سِنّ شش سالگی در آغوش پیامبر(ص) می‌خوابید و بوی عطر آگین بدن مبارك رسول خدا را استشمام می‌کرد[۱۹]. به گاه بعثت، او تنها کسی بود که خلوتگاه عبادت پیامبر گرامی را می‌دانست و در هنگام نزول وَحْی بی‌آن که فرشتهٔ حق را ببیند صدای او را می‌شنید[۲۰]. با وجود کمی سنّی که داشت از پی‌رسول خدا می‌دوید و با آوباشی که قصد آزار پیامبر را داشتند درگیر می‌شد، درتمام فراز و نشیب زندگی و رنجهای طاقت‌فرسای رسول خدا(ص) تا آنگاه که روح مُطهّرش به آستان قدس الهی بر بال فرشتگان به پرواز درآمد همراه او بود؛ و در آخرین لحظات عمر مبارك رسول(ص) هزار باب علم از آن بزرگوار آموخت که از هربابی هزار باب گشوده می‌شد[۲۱].

سلام و تحیّت ما نثار ارواح طیّبهٔ همهٔ معصومین که از شجرهٔ نبوّت و معدن فضیلت رسول گرامی اسلام‌اند، و بویژه تقدیم به پیشگاه خاتم اَوصیاء حضرت بقیّةالله ارواحنا لتراب مقدمه الفداء باد، که به طُفیل وجود مبارکش

---

۱۵ ـ اِنّما وَلِیّکم الله و رسوله والّذین آمنوا الّذینَ یُقیمون الصّلوة وَیُؤتُونَ الزکوة وهم راکعون (سورهٔ مائده، آیهٔ ۵۵)

۱۶ ـ اَنْتَ مِنّی بِمَنزِلَة هارونَ منْ مُوسیٰ اِلاّ اِنَّهُ لانَبِیَّ بَعدی؛ کشف‌المراد، علامه حلی، ص ۲۹۰.

۱۷ ـ لَأُعْطِیَنَّ هذه الـرّایَةَ غَداً رَجُلاً یَفْتَحُ الله علی یـدیه یُحِبُّ الله و رَسُولَـهُ و یُحبّه‌الله وَ رَسُولُهُ ؛صحیح بخاری، ج۵، ص ۱۷۱.

۱۸ ـ لَمُبارِزَةُ عَلیّ لِعَمْرٍ و اَفْضَلُ مِنْ اعمال اُمَّتی اِلیٰ یَوْمِ القِیامَةِ،تاریخ‌پیامبراسلام،دکتر آیت، ص۳۶۵.

۱۹ ـ وَلَقَدْ کُنتُ أَتَّبِعُهُ (رسول الله ص) اِتّباعَ الفَصِیلِ اَثَرَ اُمِّهِ... وَلَقدکان یُجاوِرُ فی کُلِّ سنَةٍ بحراءِ فَأَراهُ ولا یراه غیری... أرای نورالوَحیِ وَالرّسالَةِ وَأَشُمُّ ریح النُّبُوَّةِ ؛ نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۲.

۲۰ ـ... واَنَاوَلَدٌ یَضُمُّنِی اِلیٰ صَدْرِهِ وَیَکنُفُنی فی فِراشِه وَ یُمِسّنی جَسَدَهُ وَیُشِمُّنی عُرْفَهُ ؛ خطبهٔ ۱۹۲.

۲۱ ـ قالَ امیرالمؤمنین(ع): عَلّمنی رسولُ الله الف بابٍ یَفتَح کُلُّ بابٍ لی اَلفَ باب؛ سرمایهٔ سخن؛ ج۳، ص ۲۵۵.

زمین ثابت و پا برجاست[۲۲] و مردم چشم بدان درگاه دارند، تا به فرمان خداوند از غیبت بدر آید و دیدگان بی‌فروغ را نور و ضیا بخشد و حکومت صالحان را در پهنهٔ زمین بگستراند و مستضعفان شایسته را پیشوای جهانیان فرماید[۲۳]. آمین ربّ‌العالمین.

پس از حمد و ستایش حق و تقدیم درود و تحیّت به پیشگاه پیامبر رحمت و عترت(ص). با تأییدات خداوند متعال و عنایت مَولایِ اَنام امام زمان علیه‌السلام. بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی برآن شده‌است تا نهضتی عظیم در احیای نشر آثار فرهنگ اسلامی پدید آورد؛ و کتابهای ارزشمندی که از مواریث بزرگ اسلام و نتیجهٔ عمر و تلاش علمای بزرگی است، که مدادشان حرمتی فراتر از خون شهدا را دارد[۲۴]، و در روزگارانی دور برای یك بار به تحریر درآمده و بطور ناقص چاپ شده‌است با تحقیق و تنقیح، با سبکی زیبا چاپ کند و در دسترس همگان بویژه دانش پژوهان قرار دهد. بنیاد این کار مهمّ را روی چندین اثر به انجام رسانده‌است که به عنوان نمونه به چند کتاب، ذیلاً اشاره می‌شود[۲۵]:

نظر به این که بسیاری از آثار گرانبهای اسلامی به زبان عربی نوشته شده‌است و امکان استفاده از این گنجینه‌های کم نظیر برای عموم میسور نیست، کار مُهمّ دیگر بنیاد دراین راستا این بوده و هست که تا حدّ توان این آثار را به فارسی برگردانده دراختیار عموم قرار دهد. دراین زمینه هم کارهای فراوانی را به پایان برده و عرضه داشته‌است[۲۶].

۲۲ ـ به نقل از مناقب حافظ ابونعیم: لَوْ بَقِیَتِ‌الأرضُ بغیرِ امامٍ لَساخَتْ ؛ امام صادق(ع)، کتاب کافی، ج۱، ص ۲۵۲.

۲۳ ـ وَعَدَاللهُ الّذین آمنوا وَعَمِلواالصالحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فی‌الارض کما استخلف الّذین من قبلهم . (سورهٔ نور، آیهٔ ۵۵).

۲۴ ـ اشاره به حدیث مشهور: مِداد العُلماء اَفضَلُ مِن دِماءِ الشّهداء است.

۲۵ ـ صحیفة الأمام الرّضا (ع) ـ المُسند الأمام الرضا(ع) فقه الرضا، و زندگی سیاسی امام رضا(ع)

۲۶ ـ از جمله: ۱ ـ شیعه وتهمتهای ناروا ، محمّد جواد الشرّی، ترجمهٔ محمّدرضا عطائی ۲ ـ تحلیلی از زندگانی امام‌رضا(ع)، محمّد جواد فضل الله، ترجمهٔ محمدصادق عارف.

کارهای متنوّع بنیاد پژوهشهای اسلامی؛ دربارهٔ قرآن، جمع‌آوری حدیث و فهرست نویسی و... زیاد و برشماری همهٔ آنها از حوصلهٔ این مقدّمهٔ کوتاه بیرون است. امّا آنچه قابل اهمیّت فراوان و در خور توجّه شایان می‌باشد، کار عظیم و پرارجی است که بنیاد، برانجام آن کمر همّت بسته و عزم خود را در به ثمر رساندن آن جزم کرده‌است و آن ترجمهٔ گرانمایهٔ **شرح نهج‌البلاغه** کمالُ الدّین میثم بن علیّ بن میثم بحرانی (ره) است که اینك فراروی شما قرار دارد. اینك چند نکته در بارهٔ امام و **نهج‌البلاغه**.

۱ ـ اقرار به ناتوانی توصیف امام(ع) و کلام وحی گونه‌اش ما هرگز قادر به توصیف و تعریف امام(ع) و کلماتش نبوده و نیستیم و خاضعانه، اِظهار می‌داریم که: قطره چه تعریفی از دریا و ذرّه چه توصیفی از خورشید می‌تواند داشته باشد؛ و به گفتهٔ شاعر عارف:

«ای کسی که مایلی علی مرتضی را توصیف کنی! آرزوی محال درسر می‌پرورانی و هرگز قادر به توصیف آن ذات مقدّس نیستی و در صحرای بیکران وجودش سرگشته خواهی شد.»

بهترین توصیف ما در حقیقت آن است که در برابر عظمت روح بلندش سرتعظیم فرود آوریم و با خضوع تمام اقرار به عجز و ناتوانی خود در شناخت جلال و کمالش کنیم و آنچه در قرآن کریم نزول و از رسول گرامی اسلام، درخصوص آن حضرت صدور یافته، و یا آنچه امام(ع) در توصیف خویش بیان داشته‌است، مَدّ نظر قرار داده بدان بسنده کنیم[۲۷].

براستی چه کسی می‌تواند، عظمت روح و بزرگی مقام و معنویّت پیشوایی را درك کند که در راه اعتلای کلمهٔ توحید وسربلندی اسلام بی‌درنگ، با مخالفان و مشرکان در آویزد، و در آوردگاهِ نبرد احزاب با نام آورترین سردار عرب، عمروبن عبدود، بستیزد و در فرصت طلایی و اوج سربلندی و افتخاری که نصیبش شده، به دلیل خالص ماندن عمل از آلودگی، قتل دشمن به خاك افتاده را به تأخیر اندازد؟! آری امامی که در اجرای عدالت، بدون اغماض و چشم‌پوشی، تضرّع و نیازمندی برادر خود را نادیده بگیرد، و حتّی برای تنبیه و

---

۲۷ ـ یا واصف المرتضی قد صِرْتَ فی‌التیه   هیهات هیهات ممّا تمّنیه

تذکّر او به عذاب آخرت دستش را با آهن تفتیده داغ کند؟! و در تمام ایّام زمامداری خود، از بیم آن که مبادا در دور دست‌ترین نقطهٔ تحت حکومتش بینوایی دسترسی به غذا نداشته باشد، به دو قرص نان خشك جوین اکتفا کند[۲۸].

به یقین هرکس علی(ع) را در میدان جنگ دیده‌بود و هیبت، صلابت، بیباکی و چالاکی او را به خاطر داشت، باور نمی‌کرد که آن بزرگوار همان شخصی باشد که از سیاهی شب استفاده کرده شب هنگام آذوقه به پشت بگیرد و برای مستمندان بردرخانه‌ها ببرد؛ و یا مشك آب بانوی شوهر از دست دادهٔ در جهاد را خاضعانه به دوش بکشد و پس از سرخوش کردن بچّه‌های یتیم وی مُلتمسانه از آن بانو به سبب تأخیر در خدمت، تقاضای بخشش و عفو داشته باشد. نظر به همین ویژگیها، از لحظه‌ای که چشمان پرفروغ رسول گرامی اسلام(ص) به لبیك دعوت حق و فراخوانی او به روضهٔ قدس الٰهی فروهشته شد، دیدهٔ همگان به وارث رسول خدا(ص)، محور حق و عدالت، و مصداق کریمهٔ اولی‌الأمر روشن بود. مگر نه این است که پیامبر رحمت به وی فرموده‌بود: «تو برادر، وَصیّ و جانشین و ادا کنندهٔ دین من هستی[۲۹].» خورشید فروزان سرسلسله عترت و بلند آسمان امامت درحلّ مسائل دینی، اجتماع و سیاست مَلْجأ و پناه اُمّت بود، زیرا او به راههای آسمان از راههای زمین بیشتر آشنا بود، به همین دلیل اصرار داشت که پیش از وفاتش و یتیم شدن دوباره ٔ اُمّت، مشکلات علمی را از او بپرسند[۳۰].

وارث علم رسول(ص) و قُلّهٔ بلند دانش و کمالات پیامبر به حق ناطق، درچنان بلندای مقام و منزلتی است که هیچ پرندهٔ بلندپروازی توان صعود تا آن اوج را ندارد و همهٔ چشمه‌ساران علم از آن جایگاه مرتفع مایه گرفته، پیاپی فیض دریافت کرده، جاری می‌شوند[۳۱].

---

۲۸ ـ وَاِنَّ اِمامَکُم قَداکتفیٰ مِن دنیاکم بِطِمْرَیْهِ وَمِنْ طُعْمِهِ بِقُرصَیْهِ. نهج البلاغه، کتاب ۴۵.

۲۹ ـ قال رسول الله(ص) انت اَخی و وصیّی و خلیفتی مِنْ بعدی وقاضی دینی. کشف‌المراد، ص ۲۹۱.

۳۰ ـ اَیّهاالنّاس، سلُونی قَبلَ ان تَفْقِدونی فَلاَنَا بِطُرُقِ السّماء اَعْلَمُ مِنی بطرق الأرضِ. نهج‌البلاغه ،خطبهٔ ۱۸۹.

۳۱ ـ یَنْحَدِرُ عَنّی السَّیلَ وَلا یَرقیٰ اِلَیّ الطَّیرَ . نهج البلاغه ، خطبه ۳؛ ارشاد شیخ مفید، ص ۱۳۵.

خاندان رسول گرامی اسلام بویژه امیرالمؤمنین(ع) امیران کلام‌اند و سخن از دم مسیحایی آنان جان گرفته و معنی یافته است[۳۲].

نهج‌البلاغه، آن دریای ژرف و کران ناپیدایی است که از گوهر بیان امیرسخن علی(ع) تبلور یافته، که شجرهٔ نبوّت و جایگاه نزول وحی و آمد و شد فرشتگان و گنجینهٔ دانش و مخزن حکمت است[۳۳]. مقام و منزلتش درمیان خلق، مقام قطب آسیاست؛ باید همگان برمحور وجود او درحرکت باشند و از فیض وجودش بهره‌مند شوند[۳۴]. رسول خدا(ص) می‌فرمود: «داناترین شما به امر قضاوت و داوری علی(ع) است[۳۵].»

او یگانه شاگرد مکتب بود که از آغاز نوجوانی درخانهٔ وحی بالندگی یافت و پاپای پیامبر رحمت، درهمهٔ مراحل دشوار ایّام بعثت و کینه‌توزیهای قریش، لحظه‌ای رسول خدا را تنها نگذاشت و در تمام مُدّت سه سال محاصرهٔ رسول و یارانش در شِعب ابوطالب، از بیم آن که مبادا دشمن عَنود، به قصد جان پیامبر شبیخون زند، بارها و بارها در نیمهٔ شب جای خواب خود را با پیامبر عوض کرد تا اگر خصم کینه‌توز از کمین درآید، رسول خدا(ص) محفوظ بماند. برادر، نه که به منزلهٔ جان رسول خدا(ص) بودن بی‌جهت نبود. در نظام عدل الهی نسب و حسب به عبادت است نه قرابت، و گرنه ابولهب عموی پیامبر است؛ آن که در لیلة‌المبیت (شب هجرت)، همان شبی که قتل رسول خدا(ص) قطعی بود، و سودای جان، برسر عقیده پیش آمد و از جانب حق نزول یافت که: «از مؤمنین کسانی هستند که جان خود را برای جلب رضایت خدا سودا می‌کنند[۳۶]» علی(ع) مصداق آیه بود. امیرالمؤمنین(ع) در مرتبه‌ای از عدالت و صداقت بود که در کلام ربّ حمید به عنوان گواه دوّم

۳۲ـ... وإنّا لأمراء الكَلامُ وَفينا، تَنَشَّبَتْ عُرُوقُهُ وَعَلَيْنا تَهدَّلَتْ غُصونُهُ، خطبهٔ ۲۳۳.

۳۳ ـ نَحنُ شَجَرةَ النُّبوّة وَمحبَطَ الرِّسالة وَمُختَلَف المَلائكة وَمَعادِنُ العِلم وَ يَنابيعِ الحِكَم؛ نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۹.

۳۴ ـ إنّ مَحلّي مِنهاٰ مَحلّ القُطبِ مِنَ الرّحى ؛ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۳.

۳۵ ـ أقضاكُم علي؛ كشف المراد، علامهٔ حِلّى، ص ۳۰۲.

۳۶ ـ ومِنَ النّاسِ مَنْ يَشْرى نَفْسَهُ ابْتغاءَ مَرْضاتِ الله و الله رَئُوفٌ بالعِبادِ (سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۰۷)

برحقّانیّت نبوّت و رسالت رسول گرامی اسلام(ص) معرّفی شده‌است آن هم با این توصیف که علم کتاب در نزد اوست[۳۷].

با یك مقایسهٔ مختصر، میان امیرالمؤمنین(ع) و وصیّ حضرت سلیمان، آصف بن برخیا که مختصری از علم کتاب می‌دانست و به شهادت قرآن در یك چشم برهم زدن تخت بلقیس را از جنوبی‌ترین نقطهٔ عربستان (شهرسبا) به شمالی‌ترین نقطهٔ عربستان (فلسطین) حاضر کرد[۳۸]، عظمت مقام علی(ع) و وصیّ پیامبر اسلام(ص) که دارای تمام دانش کتاب است روشن می‌شود.

امّا افسوس که آن مجسّمهٔ علم و تقوا، وارث علم تمام کتاب، دانش پژوهانِ حقیقت طلبی را نیافت که حقایق پوشیده برجهانیان را با آنها درمیان گذارد و آنچه تأمین کننده سعادت دنیا و آخرت انسانهاست روشن فرماید، لذا با اندوه فراوان خطاب به کمیل‌بن زیاد فرمود: «ای کُمیل، اگر افراد مستعدّی می‌یافتم، در این گنجینهٔ سینهٔ من دانش فراوانی است»[۳۹]

آن بزرگوار هرچند درمیان جامعه زندگی می‌کرد، امّا در حقیقت تنها بود! او از روی دلسوزی می‌خواست که حقایق جهان و معارف الهٰی را برای جهانیان بازگو کند، امّا شخص پست و فرومایه‌ای همانند سعد وقّاص، از نادانی و عناد از او می‌خواست که شمارهٔ موهای سرش را بگوید! دریغا که تنهای تنها زیست، و از غم تنهایی راز دل با چاه گفت! دانشگاه و دانش‌جویی نبود تا برکرسی درسی نشیند و حقایق و اسرار هستی را تشریح کند. آنچه گفته و یا نوشته بضرورت انجام پذیرفته است. با این وصف دریای کران ناپیدایی از معارف و حکمت به وجود آمده‌است، که اندکی از بسیار آن را سیّدرضی رحمة‌الله علیه جمع‌آوری کرده و نهج‌البلاغه نامیده‌است. غوّاصان بحر حقایق و نکته‌سنجان و ادیبان صادق، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان

۳۷ـ وَ یَقولُ الَّذینَ کَفَروالَسْتَ مُرْسَلاً قُل کفی بِالله شهیدٌ بینی و بینکُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الکِتابِ (سورهٔ رعد، آیهٔ ۴۳)؛ مقصود از «مَنْ عنده علم الکتاب» علی علیه السّلام است.

۳۸ـ قالَ الَّذی عِندَهُ عِلْمٌ مِنَ الکِتابِ اَنَا آتیكَ بِهِ قَبْلَ اَنْ یَرتَدَّ اِلَیكَ طَرْفُكَ (سوره نمل، آیهٔ ۴۰)

۳۹ـ ها اِنَّ هٰاهُنا لَعِلْماً جَمّاً لَوْ اَصَبْتُ لَه حملةً ؛ نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷.

حاذق، از آن پس کـوشیده‌انـد، تا شـاید بـه دُرهای نهفتهٔ حقـایق سخن وحی گونه‌اش دست یابند و جانهای حقیقت‌خواه خود را از نسیم عطرآگین کلامش صفا بخشنـد؛ و بدین هدف سـرمایهٔ عمـرشان را صـرف کرده‌اند و هـریك به فراخور ظـرفیّت دانش‌خویش از آن دریای معـارف ره‌توشه برداشتـه و بهره‌مند شده‌اند ـ هرچند، تلاش وکوشش اینان بسی ارزشمند، و به یقین مورد توجّه آن حضرت و رضـای حق تَعالیٰ است ـ امّا هرگـز نمی‌توان گفت اینهـا تمام آن حقایقی است که منظور نظر امام(ع) بوده‌است؛ و اینان خود نیز چنین ادّعائی را نداشته و نـدارند؛ چه زرشناس بهتر از دیگـران به گرانبهایی گـوهر بی‌بدیل توجّه دارد. بـاید گفت نه تنها دانشمندان مُسلمان، بـه ظرافت و زیبایی سخن امام(ع) وَعُمق ژرفای معنـای بلند کلام حضرتش معترف و مُقرّنـد، بلکه تمام متفکّران، اندیشمندان، سیاستمداران، حقوقدانان.... همه و هرکس با هرکیش و آیینی، دربرابـر عظمت روح، بلندی همّت، اجرای عدالت و احقـاق حقوق ملّت کـه در بیـانـات حکیمـانـهٔ آن حضـرت متجلّی است، سـرتعظیم فـرود آورده‌اند. چنین است که جورج جُرداق مسیحی کتاب صوت‌العدالة الانسانیّه را در دو جلد تألیف کـرده و بدین وسیله ارادت خود را به آن مقـام شامخ اظهار داشته است.

۲ ـ براستی کدام دانشمند آزاد اندیشی را سراغ دارید که **نهج‌البلاغه** را مورد تحقیق قرار داده و شیفتهٔ گفتار سراسر حکمت آن بزرگوار نگردیده وبرای بهـره‌گیری از این خـوان نعمت و کسب دانش و فضیلت سـر از پـا شناختـه باشد؟ برای اثبات این مدّعا به تاریخ مراجعه می‌کنیم و به اختصار پویندگان این طریق را نام می‌بریم:

مرحوم علامه سیّد هبةالدّین شهرستانی [۴۰] در کتاب **ماهو نهج‌البلاغه** [۴۱] به پنجـاه ونه کتـاب اشاره کرده‌است کـه پیرامون خصـوصیّات و تـوضیح کلام امام(ع) بـه رشتهٔ تحـریر درآمده‌اسـت. دریغ آمد و بی‌مناسبت هـم نیست که

---

۴۰ ـ سید هبة الدین شهرستانی (۱۹۶۷ ـ ۱۸۸۴) از اصلاح طلبـان دینی در کربلا و نجف . از جمله تالیفات در کتابهای **الهیئة والاسلام** و **ماهونهج‌البلاغه** می‌باشد.

۴۱ـ به نقل از کتاب **پیرامون نهج البلاغه**، ترجمهٔ **ماهونهج‌البلاغه**، ص ۵۶.

فرازهـایی از گفتار دانشمنـدان و یا بهتـر بگوییم دلبـاختگان محتـوا و زیبایی سخنان امام(ع) را از این نظر که مشت نمونهٔ خروار است در اینجا ذکر کنیم.

۳ ـ علامـه شهیر سیّد هبةالـدّین شهرستانی در تعریف نهج‌البـلاغه چنین می‌گوید:

«نهج‌البلاغه کتاب‌عربی‌است‌که همانند آفتاب‌نیمروز درکشور ادبیّات جهان معروف است و صدفی است پر از گوهرهای نفیس و پرقیمت از سخنان گهربار و کلمـات برگزیدهٔ پیشـوای جهانیان، امیرالمـؤمنین علی(ع) که ۲۴۲ خطبـه و کـلام و ۷۸ نـامـه و نـوشتـه و ۴۸۹ کلمـه و سخن را در بـردارد کـه برگزیده‌هایی از سخنان نغز و گفتـار پرمغز و رساله‌هایی است که قلم روان و فیّاض آن حضـرت از گوهـرهای درخشـان و دُرهای گـرانبها و شـاهوار بجـا گذاشته است.»

نویسندهٔ معروف مسیحی استاد امیـن نخله، خطاب به شخصی که از وی درخواست کرده‌بـود صدکلمه از سخنان آن حضرت را برگـزیند، تا وی به صورت کتابی منتشر سازد می‌گوید:

«از من خواسته بودی که یك‌صدکلمه از گفتار بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین عرب (ابـوالحسن علیّ‌بن ابی‌طالب) را انتخاب کنم تا آن را در کتـابی منتشر کنی. فعلاً از کتابهـای ادبی که باید برای این منظور مـورد استفاده قرارگیرد در اختیار نـدارم جز چند کتاب کـه از جمله انجیل بلاغت (نهج‌البـلاغه) است. اینك این کتاب را دردست گرفته‌ام و صفحاتش را با انگشتانم ورق می‌زنم، به خدا قسم نمی‌دانم چگـونه از میـان صدها کلمـهٔ گهربار یك صـدکلمهٔ آن را انتخاب کنم بلکـه از انتخاب یك کلمه از میـان کلمه‌های دیگر هم عـاجزم، زیرا این کار درست به این می‌ماند که دانـهٔ یاقوتی را از کنار دانهٔ دیگر بردارم. سرانجـام این کار را کردم، درحالی کـه دستم یاقوتهای درخشنـده را زیر و رو می‌کرد و چشمانم ازپرتو نورآنها خیره شده‌بود[۴۲].»

علامهٔ شهرستانی از قول یك مسیحی دیگر چنین نقل کرده‌است: «در سال ۱۳۲۸ هجری، نـرسیسیان رئیس مُنشیان کونسولگـری انگلیس که مردی

۴۲ ـ به نقل از کتاب پیرامون نهج البلاغه، ص ۵۷.

فاضل و از پیروان مسیحیّت بود، دربغداد ضمن گفتگو با من از نهج‌البلاغه سخن به میان آورد. او معتقد بود که نهج‌البلاغه برهر سخن عربی برتری دارد، زیرا سخنان فراوان سهل و ممتنع و سجعهای مشکل زیادی بدون کوچکترین تکلّف و تصنّع درآن آمده‌است که در هیچ کتابی جز آن پیدا نمی‌شود. آنگاه برای تأیید نظریّهٔ خود، سطور زیر را از سخنان نغز آن حضرت که چگونگی آفرینش را بیان می‌کند شاهد آورد: **أم هٰذالّذی أنشَأه فی ظُلماتِ الأرحامِ شُغُفِ الأسْتاء نُطفةً دِهٰاقـاً وَعَلَقَةً مِحٰاقاً وَجَنیناً وَ راضِعاً و وَلیداً وَیـا فِعاً ثُمّ مَنَحَهُ قَلْباً حٰافِظاً وَ لِسٰاناً لاٰفِظاً وَبَصَراً لاٰحِظاً**: «وآیا کیست؟ آن‌که انسان را درتاریکیهای رَحِمها و در پرده‌هایی که (برای او) مانند غلاف (برای شمشیر) بود بیافرید در حالی که نطفه‌ای بود ریخته شده، و خونی بود سیاه گردیده (و از منی سفید گرفته) پس (آن قطرهٔ منی) در شکم مادر بچّه‌ای شد شیرخوار و پس از طی دوران شیرخوارگی، کودکی شد بالغ و به حدّ رشد و تمیز رسید، پس خداوند دلی نگاهدارنده، زبانی سخن گوینده، چشمی بیننده به او عنایت کرد[۴۳].

درحالی که نامبرده از حسن سجع و زیبایی و موزونی و هماهنگی کلمه‌ها در شگفت بود... گفت: «اگر این خطیب با عظمت و این‌گویندهٔ زبردست امروز در همین عصرما بر منبر کوفه می‌نشست، شما می‌دیدید که به مسجد کوفه با آن همه وسعت خود، از مردم مغرب زمین که برای استفاده از دریای خروشان علم علی(ع) گردآمده بودند، موج می‌زد[۴۴].»

استاد دانشگاه الأزهر، دانشمند کم نظیر اهل سنّت، استاد میرصفی (متوفای سال ۱۳۰۷هجری) دربارهٔ کلام امام(ع) چنین اظهار نظر می‌کند: «... گمان نمی‌کنم برای اثبات موضوع: زیبایی تمدّن جدید، جمال و سادگی قدیم، و شادی آفرینی قرآن کریم، به دلیلی بیشتر و بهتر از نهج‌البلاغه نیازمند باشیم. آن کتابی که خداوند آن را دلیل روشنی قرار داد تا ثابت کند که علی رضی‌الله عنهِ بهترین شاهد زندهٔ نورانیّت و پرتوبخش قرآن و حکمت و دانش و هدایت و اعجاز و فصاحت آن کتاب آسمانی است. آیات و نشانه‌های

۴۳ ـ خطبهٔ ۸۳، مطابق نهج‌البلاغهٔ فیض الأسلام.

۴۴ـ به نقل از کتاب پیرامون نهج‌البلاغه، ص ۶۰ ـ ۵۹.

حکمت‌ارزنده و قوانین صحیح سیاست و پندهای‌روشن‌و دلنشین و برهانهای مافوق تصوّر و بهترین آثـار یك پیشوای حق است. هیچ یك از حکمای بزرگ و فلاسفهٔ عالی مقام و نوابغ دهر، نظیر آن را نیاورده‌اند[۴۵].»

هبة الدّین شهرستانی می‌گوید:

«تعجّب و شگفتی اُدبـا تنها بـه ملاحظـهٔ نظم و هماهنگی و انسجـام الفاظ نهج‌البـلاغه نیست؛ دهشت و تحیّـر دانشمندان فقط از برتـری و تفوّق معانی آن که به سرحدّ اعجاز رسیده‌است نمی‌باشد؛ بلکه عِلّت اصلی تحیّر و تعجّبشان بـه علّت تنـوّع و گونـاگون بودن اهـداف و مقاصـد این خطبـه‌ها و سخنهـاست: از قبیل پند و انـدرز و امر بـه زهـد و نهی از بدیهـا و گناهـان، دستورهای جنگی، تشویق مردم بـه جهاد، تعلیم فنون مختلف علم و بحثهای عـالی در مورد هیئت آسمـانها، اوضـاع افـلاك، ابواب نجـوم و اسرار جهـان آفـرینش و اثبات وجـود خدا و بیـانات متفـاوت و پرتفنّن در معـارف اِلهی و بحثهای همه جانبـه در توحید و خداشناسی، توصیـف مبدأ و معاد و بحثهای دامنه‌دار در امـور کشور داری و سیاست و ادارهٔ شهـرها و زندگی مـردم و بالا بردن سطح دانش مردم و آشنا ساختن آنهـا با فضایل اخلاقی و انسانی ودینی و قـوانینی اجتماعی و آداب معـاشرت و مکـارم اخـلاق، توصیف شـاعرانـهٔ پدیـده‌های زندگی و مـانند اینها از اهـداف و مقاصد گـونا گونی است کـه به عالی‌ترین مظاهر خود در نهج‌البلاغه آمده‌است[۴۶].»

بی‌نظیـر بودن کـلام امـام و شخصیّت بی‌همتـای او دانشمندان را بـه چنان خضوعی واداشته است که کـارلایل، فیلسوف بزرگ انگلیسی، با صدای بلند می‌گوید:

«اَمّا علی، مـا را نمی‌رسد، جز آن که او را دوست بـداریم وبه او عشق بـورزیم، چه او جـوانمـردی بس عالـی‌قدر و بـزرگ نفس بـود. از سرچشمـهٔ وجدانش خیـر و نیکی می‌جوشیـد، از دلش شعله‌های شـور و حماسه زبـانه می‌زد، شجاعتـر از شیر ژیان بـود ولی شجاعتی ممـزوج با لطف و رحمت و

۴۵ ـ همان مأخذ، ص ۶۱.

۴۶ ـ همان مأخذ ص ۶۴ ـ ۶۳.

عواطف رقیق و رافت»[۴۷] جورج جرداق دانشمند بنام مسیحی می گوید:

«نزد حقیقت و تاریخ یکسان است، او را بشناسیم یا نشناسیم. تاریخ و حقیقت گواهی می‌دهند که او وجدان بیدار وقهّار، شهید نامی، پدر و بزرگ شهیدان علیّ‌بن ابی‌طالب صوت عدالت انسانی شخصیت جاویدان شرق است.

«ای جهان چه می‌شد، اگر هرچه قدرت وقوّه‌داری به کار می‌بردی و در هرزمان علیی با آن عقلش، با آن قلبش، با آن زبانش و با آن ذوالفقارش به عالم می‌بخشیدی[۴۸]».

جران خلیل متفکّر و اندیشمند می گوید: «علی از دنیا درگذشت درحالی که شهیدعظمت خودشد؛ از دنیا چشم پوشید درحالی که نماز میان دولبش بود؛ درگذشت درحالی که دلش از شوق پروردگار لبریز بود، و عرب حقیقت مقامش را نشناخت؛ درگذشت مانند همهٔ پیامبران بصیر که درکشوری وارد می‌شوند که کشور آنان نیست؛ به سوی مردمی می‌آیند که مردم آنان نیستند و در زمانی نمودار می‌شوند که زمانشان نیست. ولی پروردگارا، تو را دراین حکمتی است که خود دانی[۴۹]».

شبلی شمیل پیشوای مطلق مادیّون می گوید: «امام علیّ‌بن ابی‌طالب بزرگ بزرگان جهان، یکتا نسخهٔ زمان بود که جهان شرق و غرب درعالم قدیم و جدید، صورتی بسان این نسخه که مطابق اصلی باشد به خود ندیده است[۵۰].»

آری عظمت مقام و ارجمندی سخنان امام همام موجب شد که اندیشمندان به فکر جمع آوری و تدوین سخنان امام و حکمتهای متعالیهٔ آن بزرگوار بیفتند ودراین زمینه کتب متعدّدی پیش از آن که حتّی سیّد رضی به دنیا بیاید تألیف کنند.

۴۷ـ کتاب الأمام علی، عبدالفتّاح عبدالمقصود، ص ۱۵ مقدّمه.

۴۸ـ همان مأخذ، ص ۱۸.

۴۹ـ همان مأخذ، ص ۱۳

۵۰ـ همان مأخذ، همان صفحه.

۴ـکتبی که قبل از جمع آوری نهج‌البلاغه تحریر یافته است.

جاذبه و جامعیّت کلام امام(ع) علاقه‌مندان به دانش و حکمت را برآن داشت که از قرن اوّل هجری دست به کار شوند و کتبی از مجموعه بیانات امام(ع) تألیف کنند؛ از جمله:

۱ ـ خطب امیرالمؤمنین علی(ع)، تألیف زیدبن وهب الجهنی (متوفّای سال ۹۶هـ.ق.)[۵۱] شیخ‌ابوجعفرطوسی در کتاب الفهرست از آن‌یادکرده است.

۲ ـ کتاب خطب‌امیرالمؤمنین (ع) نوشتهٔ ابوالفضل نصربن مزاحم منقری کوفی (متوفّای سال ۲۰۲هـ.ق.) نجاشی در کتاب رجال خود درصفحهٔ ۳۰۱، کتاب‌الجمل و کتاب النهروان و کتاب الغارات‌نصربن مزاحم که همه مشتمل بر خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمؤمنین می‌باشد نقل کرده است[۵۲].

۳ ـ خطب‌امیرالمؤمنین علی(ع) تألیف محمّدبن عمرواقدی (متوفّای سال ۲۰۷ هـ.ق.) که ابن‌ندیم در کتاب الفهرست‌خود، ص ۱۴۴، آثار وی را نقل کرده‌است.

۴ ـ کتاب خطب امیرالمؤمنین، نوشتهٔ یعقوب اسماعیل بن مهران محمد السّکونی کوفی (متوفّای بعد از سال ۱۴۸هـ.ق.) این کتاب تا قرن پنجم در دسترس بوده‌است.

۵ ـ کتاب خطب‌امیرالمؤمنین، نوشتهٔ ابومحمّدسعده فرزند صدقةالعبدی کوفی، شهادت درسال ۱۸۳ هـ.ق.

۶ ـ کتاب خطب‌امیرالمؤمنین، نوشتهٔ ابوالخیر صالح بن ابوحَمّاد رازی (متوفّای سال ۲۱۴ هـ.ق.)

۷ ـ کتاب خطب علی(ع)، نوشتهٔ ابوالقاسم عبدالعظیم بن عبدالله بن جسن رازی (متوفای سال ۲۵۰ هـ.ق.)

۸ ـ کتاب خطب علی رضی الله عنه، نوشتهٔ ابواسحق ابراهیم بن الحکم بن ظهیر فزاری کوفی (متوفای سال ۱۷۷ هـ.ق.)

۹ ـ کتاب الخُطب و کتاب الدّعا، نوشتهٔ ابواسحق ابراهیم بن سلیمان

۵۱ـ به نقل از کتاب «اِستناد نهج‌البلاغه»، ص ۱۰۳، تألیف امتیاز علیخان عرشی

۵۲ ـ همان مأخذ، ص۱۰۵.

نَهمی کوفی، شیخ طوسی در کتاب فهرست خود ص ۱۳ از وی یاد کرده و کتاب خلق‌السموات و کتاب مقتل امیرالمؤمنین را به وی نسبت می‌دهد.

۱۰ ـ کتاب الجَمَل، کتاب صفّین، کتاب اهل النهروان، کتاب الخوارج، کتاب الغارات، کتاب مقتل علی(ع)، کتاب مقتل محمّدبن ابی‌بکر و الأشتر و محمدبن ابی حذیفه، کتاب الشوری و مقتل عثمان تألیفات: ابومخنف لُوط بن یحیی اَزدی غامدی متوفّای قبل از سال ۱۵۷ هـ.ق. است که ابن‌ندیم کتابهای فوق را در کتاب الفهرست ص ۱۳۶ از وی دانسته است و تمام کتب فوق مشتمل برخطب نامه‌ها و بیانات امیرالمؤمنین(ع) است.

۱۱ ـ کتاب رسائل علی(ع)، کتاب کلام علی(ع) فی‌الشوری، کتاب الخطب المُعربات و کتاب السقیفه، کتاب مقتل عثمان، کتاب بیعة امیرالمؤمنین، کتاب اَلجَمل، کتاب الحکمین، کتاب اَلنّهروان و کتاب مقتل امیرالمومنین(ع) از تألیفات ابواسحق ابراهیم بن سعید ثقفی کوفی متوفّای سال ۲۸۳ هـ.ق. است.

شیخ طوسی در کتاب فهرست، صفحه ۱۶، کتب فوق را به ابراهیم بن سعید ثقفی نسبت داده و معتبر می‌داند[۵۳].

۱۲ ـ خطب علی کرّم الله وجهه، تألیف ابومنذر هشام بن محمّدبن سائب کلبی متوفای سال ۲۰۵هـ.ق. ابن‌النـدیم ۲۸اثر از نامبرده در کتاب الفهرست ص ۱۴۰ذکر کرده‌است.

۱۳ ـ خُطب علی(ع) و کتبه الی عُمالِه، تألیف ابوالحسن علیّ‌بن محمد مداثنی متوفّای سال ۲۲۵هــ.ق. ابن‌الندیم، کتاب تاریخ الخلفاء و کتاب الأحداث‌را از تألیفات وی دانسته است.

۱۴ ـ کتاب المسترشد ، نوشتهٔ ابوجعفر محمّدبن جریربن رستم طبری، یکی از معاصرین ابن جریر طبری مورّخ معروف و مشهور.

۱۵ ـ حدائق الاذهان فی‌اخبار آل محمد(ص)، نوشتهٔ ابوالحسن علیّ‌بن الحسین بن علیّ‌المَسْعودی، متوفّای سال ۳۴۶هـ.ق.

۱۶ ـ اَدْعیة‌الائمة، تألیف ابوطالب عبیدالله بن ابوزیداحمدبن یعقوب بن

۵۳ ـ همان مأخذ، ص ۱۰۵ ـ ۱۰۴.

نصرانباری متوفّای سال ۳۵۶ هـ.ق.

۱۷ـ الکَشْفُ فیما یتعلّق بالسّقیفه، و کتاب الضِّیاءِ الصِّفاءِ، فی‌تاریخ‌الائمه، تألیف ابوعبدالله احمدبن ابراهیم بن ابورافع کوفی بغداد و استاد شیخ مفید.

۱۸ ـ کتاب خُطب علی(ع) نوشتهٔ ابواحمد عبدالعزیزبن یحیی بن احمدبن عیسی جلودی ازدی بصری متوفّای سال ۳۳۲ هـ.ق.[۵۴]

۱۹ ـ خطب امیرالمؤمنین (ع)، تألیف القاضی نعمانی المصری، متوفّای سال ۳۶۳هـ.ق.

۲۰ ـ ابوالعبّاس یعقوب بن احمد صمیری، کتابی در بارهٔ کلام و خطبه‌های امام علیه‌السلام تألیف کرده‌است[۵۵].

کتبی‌که دربالا ذکرشد کتابهایی‌هستند که قبل از گردآوری نهج‌البلاغه، توسّط دانشمندان اسلامی تألیف و در اختیار طالبان‌حق و حقیقت نهاده شده است.

آقای منزوی در فهرست کتابخانهٔ مشکات ص ۲۹۹ ـ تا ۳۰۵، جلد دوّم، شمارهٔ ۱۶۸ انتشارات دانشگاه تهران سی‌وسه تن از راویان سخن امام (ع) پیش از شریف‌رضی و نیز چهارده تن از ناقلان سخنان علی(ع)، پس از شریف رضی را تا سدهٔ دهم هجری برشمرده‌است[۵۶].

علاوه برکتابهایی که بطور مستقل پیش از سیّدرضی دربارهٔ سخنان امام(ع) تألیف شده‌است که بعضی از آنها را نام بردیم ، مرحوم سیّد هبةالدین شهرستانی در کتاب وزین ماهُونهج‌البلاغه از ص ۵ به بعد کتبی را نام می‌برد که قبل از جمع‌آوری نهج‌البلاغه نگارش یافته و بمناسبتهایی، خُطب و سخنان امام(ع) را نقل کرده‌اند؛ از جمله:

۱ ـ کتاب پرارج کافی نوشتهٔ محمّدبن یعقوب کلینی متوفّای سال ۳۲۹ هـ.ق.

۵۴ـ نجاشی در کتاب رجال، ص ۱۶۷؛ و ابن‌الندیم درکتاب فهرست ص ۱۶۷، کتابهای الجمل، الصفّین، الحکمین، الغارات ، الخوارج ، حروب‌علی(ع)و چندین کتاب دیگر را از تألیفات احمدبن عیسی جلودی دانسته‌اند.

۵۵ـ به نقل از کتاب استناد نهج‌البلاغه تألیف امتیاز علیخان عرشی، ص ۱۰۷.

۵۶ـ همان مأخذ، ص ۱۳.

۲ ـ کتاب روضةالواعظین تألیف محمّد بن حسن فتال نیشابوری.

۳ ـ کتابهای احمدبن یحیی بلاذری متوفای سال ۲۷۹ هـ.ق. از جمله کتاب فتوح البلدان.

۴ ـ کتابهای ابوالفرج اصفهانی متوفای سال ۳۵۶ هـ.ق. از جمله کتاب شریف الأغانی.

۵ ـ کتاب تحف‌العقول نوشتهٔ علیّ‌بن حسین بن شعبه حرّانی متوفای سال ۳۸۱ هـ.ق.

۶ ـ کتاب العقدالفرید ابن عبدربّه متوفای سال ۳۲۷ هـ.ق.

۷ ـ کتابهای مسعودی متوفّای سال ۳۴۶ هـ.ق.

۸ ـ کتاب ارشاد مفید متوفّای سال ۴۱۳ هـ.ق.

۹ ـ کتاب محاسن احمدبرقی متوفّای سال ۲۷۰ هـ.ق.

۱۰ ـ کتابهای محمّدبن سائب کلبی متوفّای سال ۱۴۶ هـ.ق.

۱۱ ـ کتابهای عبدالملك بن هشام متوفای سال ۲۱۳ هـ.ق. [۵۷].

امّا با توجّه به آنچه دانشمند محترم سیّد عبدالزهرا حسینی خطیب در کتاب ارزشمند خود مصادر نهج‌البلاغه آورده‌اند، کتابهایی که قبل از جمع‌آوری نهج‌البلاغه از کلام امام(ع)، سخن به میان آورده‌اند بیش از تعدادی است که مرحوم هبةالدین شهرستانی نقل کرده‌است. ما ذیلاً به منظور مزید اطلاع به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱ ـ کتابهای ابوحیّان توحیدی متوفای سال ۳۸۰هـ.ق. از جمله کتاب الصّدیق و الصداقه.

۲ ـ کتابهای ابوعثمان جاحظ متوفای سال ۲۵۵ هـ.ق. از جمله کتاب البیان و التّبیین.

۳ ـ المُونق تالیف محمّدبن عمران المرزبانی متوفای سال ۳۸۴هـ.ق.

۴ ـ تألیفات جلودی متوفای سال ۳۳۲ از جمله کتاب صفّین.

۵ ـ کتاب صفّین نوشتهٔ ابراهیم بن حسن متوفای سال ۲۸۱ هـ.ق.

۶ ـ کتابهای نصربن مزاحم از جمله کتاب صفّین.

۷ ـ دلایل الأمامة، تألیف طبری، متوفّای سال ۳۶۳هـ.ق.

---

۵۷ ـ به نقل از کتاب پیرامون نهج‌البلاغه، ص ۱۱۶.

۸ ـ طبقات‌الکبری، تألیف ابن سعد متوفای سال ۳۶۳ هـ.ق.

۹ ـ المغازی ابوعثمان سعید متوفّای سال ۲۴۹ هـ.ق.

۱۰ ـ نَقض‌العثمانیه، ابوجعفر اسکافی متوفّای سال ۲۴۰ هـ.ق.

۱۱ ـ تفسیر عیّاشی، تالیف عیّاشی متوفّای سال ۳۰۰ هـ.ق.

۱۲ ـ کتاب الفتن، نعیم بن حمّاد خزاعی متوفای سال ۲۲۸ هـ.ق.

۱۳ ـ قوّت القلوب ابوطالب مکّی متوفای سال ۳۸۲ هـ.ق.

۱۴ ـ کتاب القدر، ابوداود، متوفّای سال ۲۷۵ هـ.ق.

۱۵ ـ الزواجر والمواعظ حسن بن عبدالله عسکری، متوفای سال ۳۸۳ هـ.ق[۵۸].

۵ ـ اسانید و مصادر نهج‌البلاغه

در ارتباط با مصادر و اسانید نهج‌البلاغه تاکنون چندین کتاب نوشته شده‌است؛ از جمله:

۱ ـ **ماهُونهج‌البلاغه**، تألیف مرحوم هبة‌الدین شهرستانی.

۲ ـ **مصادر نهج‌البلاغه فی‌مدارك نهج‌البلاغه**، که به نقل کتاب استناد نهج‌البلاغه هنوز چاپ نشده است.

۳ ـ **استِنادنهج‌البلاغه**، از استاد امتیاز علیخان عرش.

۴ ـ **مصادر نهج‌البلاغه و اسانیده**، تألیف دانشمند گرانقدر آقای سیّد عبدالزهراء الحسین الخطیب.

۵ ـ **پژوهشی در اسناد و مدارك نهج‌البلاغه** از سیّد محمّدمهدی جعفری، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۶ تهران.

۶ ـ **مدارك نهج‌البلاغه**، نوشتهٔ رضا استادی.

آقای منزوی، در فهرست کتابخانه مرحوم مشکات، ج۲/ ۳۱۱، شمارهٔ ۱۶۸، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۲، می‌نویسد: «کارهایی که برای **نهج‌البلاغه** به شمار آورده‌ام ۲۰۴ کار است که ۱۰۰ کار پیش از سال ۱۰۰۰ هـ.ق. و ۴۳ کار پس از ۱۳۰۰ هـ.ق و ۶۱ کار دراین سه‌قرن انجام شده‌است[۵۹]. طالبان

۵۸ ـ به نقل از کتاب **المعجم المفهرست** ـ نوشتهٔ آقایان محمّدی دشتی و سید کاظم محمّدی ص ۱۴۲۴ ـ ۱۳۷۷.

۵۹ ـ به نقل از کتاب استناد **نهج‌البلاغه** ص ۱۴ـ۱۳.

تحقیق بیشتر در مصادر نهج‌البلاغه به کتابهای یاد شده فوق مراجعه نمایند.»

۶ ـ بعضی از شرحهایی که بر نهج‌البلاغه نوشته شده‌است

پس از جمع آوری خطبه‌ها و سخنان امام(ع) به وسیله سیّدرضی(ره) دانشمندان دریافتند که چه گنجینهٔ بی‌نظیری فراهم آمده‌است ودرصدد برآمدند هریك فراخور توان علمی خود از این خوان نعمت توشه برگیرند. از جمله دانشمندان مشهوری که بر نهج‌البلاغه شرح نوشته‌اند و از متقدّمین شمرده می‌شوند عبارتند از:

۱ ـ ابوالحسین بیهقی که نخستین شرح را بر نهج‌البلاغه نوشته و آن را معارج نهج‌البلاغه نامیده‌است.

۲ ـ اَحمَد بن محمّد الوبری خوارزمی از بزرگان قرن پنجم است و علیّ‌بن زید بیهقی در شرح خود از وی یاد کرده‌است.

۳ ـ شرح ضیاءِ الدّین ابی‌الرّضا فضل‌الله‌راوندی. علامهٔ مجلسی در فتن بحارالانوار از این شرح نقل می‌کند. فضل‌الله راوندی در ۵۵۲ هـ.ق. وفات یافته‌است.

۴ ـ شرح نهج‌البلاغه نفایس؛ این کتاب از دانشمندان اهل سُنّت است که کوتاه و گزیده‌ای از خطب و کتب می‌باشد.

۵ ـ قطب‌الدین راوندی که منهاج‌البراعه را در شرح نهج‌البلاغه در دو جلد تألیف کرد ودر ۵۵۳ هـ.ق. وفات یافت.

۶ ـ حدائق الحدائق، تألیف ابوالحسین محمّدبن حسین مشهور به قطب‌الدین کیدری.

۷ ـ یکی از مشهورترین شرحهای نهج‌البلاغه، شرح علی‌بن‌ناصر است به نام اعلام نهج‌البلاغه. گویند علیّ‌بن ناصر معاصر سیّدرضی بوده و مؤلّف کشف‌المحجوب این مطلب را عنوان کرده ودیگران از وی نقل کرده‌اند[۶۰].

---

۶۰ ـ محقّق محترم حاج شیخ عزیزالله عطاردی درکتاب «کاوش در نهج‌البلاغه» نسبت کتاب اعلام نهج‌البلاغه را به علیّ‌بن ناصر صحیح ندانسته، معتقدند با تحقیقی که انجام داده‌اند نویسندهٔ کتاب مزبور مشخص نیست. و اولین شرح نوشتهٔ بر نهج‌البلاغه را نوشتهٔ سیّد مرتضیٰ علم‌الهدا می‌دانند. کاوش در نهج‌البلاغه تألیف هیأت تحریریه بنیاد نهج‌البلاغه، ص ۲۸۷ ـ ۲۲۸ مقاله آقای عطاردی.

شرحهایی که فوقاً ذکر شده تلخیصی از کتابهای: ماهو نهج‌البلاغه، استناد نهج‌البلاغه، کاوشی در نهج‌البلاغه و مقدّمهٔ ناشر شرح ابن میثم است.

۸ ـ شرح ابوالفضایل حسن‌بن محمّدصفائی که در سال ۵۷۷ هـ.ق. در پاکستان تولّد یافت.

۹ ـ شرح قاضی عبدالجبّار معتزلی

۱۰ ـ شرح افضل الدین حسن بن علیّ‌بن احمد ماه آبادی.

۱۱ ـ شرح‌علامهٔ حلّی که تا خطبهٔ ۵۲ نهج‌البلاغه را تفسیر کرده است.

۱۲ ـ شرح دانشمند و محقّق مشهورافندی (ره).

۱۳ ـ رضی‌الدّین علیّ‌بن موسی‌بن طاوس حِلّی.

۱۴ ـ محمّدبن‌عمر فخررازی. قفطی در آثار الأحکام از وی نام برده است.

۱۵ ـ شرح امام محمودملاّ حسن‌خوارزمی. علیّ‌بن‌زیدبیهقی در کتاب معارج از این شرح یاد کرده است.

۱۶ ـ سعیدالدّین مسعود تفتازانی که در سال ۷۹۲ در سرخس وفات یافته است.

۱۷ ـ شرح کمال‌الدین عبدالرحمٰن‌عتائقی که در۷۳۲هـ.ق.نوشته شده است.

۱۸ ـ شرح ابوالحسن محمّدبن حسن بن حسن بیهقی کیدری.

۱۹ ـ شرح ابن ابی‌الحدید معتزلی.

۲۰ ـ تلخیص شرح ابن ابی‌الحدید نوشتهٔ قاضی محمود طبیی

۲۱ ـ تلخیص شرح ابن ابی الحدید نوشتهٔ فخرالدین عبدالله مؤیّد بالله که به عِقدالنّضید المستخرج من شرح ابن ابی الحدید نام گذاری شده است.

۲۲ ـ شرح بزرگ در چهارجلد نوشتهٔ کمال‌الدین عبدالرحمنٰ حِلّی، گزیده‌ای است از شرح ابن ابی‌الحدید و قطب‌الدین کیدری‌و قاضی‌عبدالجبّار و ابن‌میثم.

۲۳ ـ شرح کمال الدین میثم‌بن علیّ‌بن میثم بحرانی

۲۴ ـ شرح جلال الدین عبدالحق اردبیلی

۲۵ ـ شرح امام مؤیّد بالله یحیی بن حمزهٔ علوی که نسبتش به امام هادی می‌رسد، بر نهج‌البلاغه شرحی نوشته و نامش را الدیباج المضیٔ

نهاده‌است. نسخه‌ای از این شرح که در سال ۷۰۱ تحریر شده، در کتابخانه شیخ محمّد سماوی در نجف‌اشرف می‌باشد.

۲۶ ـ شرح شیخ ابوالفضل یحیی بن ابی طی نجّاری که در سال ۵۷۵ در حلب متولد شده است. این شرح در شش جلد تألیف یافته است. برخی از متأخرین که بر نهج‌البلاغه شرح و یا فهرست نوشته‌اند عبارتند از:

۱ ـ شرح مولی فتح‌الله کاشانی که به نام **تنبیه الغافلین و تذکرة العارفین** معروف است.

۲ ـ شرح دانشمند فاضل علیّ‌بن حسین زوارئی.

۳ ـ شرح دانشمند بزرگ شیخ حسین بن شهاب‌الدین حسین‌بن محمّد عاملی کرکی.

۴ـ شرح سیّد حبیب الله خوئی که قسمت اعظم آن در چهارده جلد تا خطبهٔ ۲۱۸ تنظیم شده‌است.

و تتمّهٔ آن یعنی جلد ۱۵ ـ ۱۶ ـ ۱۷ و ۱۸ به وسیله دانشمند محترم حسن‌زاده آملی و جلد ۲۰ و ۲۱ توسّط محمّد باقر کمره‌ای با همان سبك که آقای خوئی کارکرده بود تکمیل شده‌است[۶۱].

۵ ـ شرح فاضل نظام الدّین کیلانی به نام **انوار الفصاحه**.

۶ ـ شرح ملاّصالح قزوینی.

۷ ـ شرح شیخ محمّد عَبدُه دانشمند والامقام مصری.

۸ ـ شرح استاد بزرگوار محمّد نائل میرصفی.

۹ ـ شرح دانشمند و متفکّر مُعاصر آقای محمدتقی جعفری.

۷ ـ معجم و فهرستهای نهج‌البلاغه

علاوه بر مصادر واسانید و شرحهایی که بر نهج‌البلاغه نوشته شده است، نویسندگانی برای این‌که طالبان را درجهت‌بهتر بهره‌گرفتن از نهج‌البلاغه یاری کنند، فهرستهایی برای نهج‌البلاغه‌نوشته و نشر داده‌اند. ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱ ـ الکاشف نوشتهٔ دکتر جواد مُصطفوی در یك جلد.

---

۶۱ ـ به نقل از کتاب پیرامون نهج‌البلاغه، ترجمهٔ ماهو نهج‌البلاغه.

۲ ـ قاموس نهج‌البلاغه تألیف محمّد علی شرقی، در ۳ جلد.

۳ ـ تصنیف نهج‌البلاغه نوشته، لبیب بیضون در یک جلد که فهرست موضوعی است.

۴ ـ المعجم‌المفهرست نوشته آقایان محمددشتی و سیّد کاظم‌محمّدی که الحق در نوع خود بهترین و در ۱۴۶۰ صفحه چاپ شده است.

۵ ـ ... نهج‌البلاغه دکتر صبحی صالح که فهرستهای متنوّعی بر این نهج‌البلاغه ترتیب داده است.

۶ ـ الدّلیل علی موضوعات نهج‌البلاغه، نوشتهٔ علی انصاری.

۷ ـ الهادی الی موضوعات نهج‌البلاغه، نوشته علی مشکینی.

۸ ـ المعجم لِموضوعات نهج البلاغه، تألیف اویس کریم محمّد.

۸ ـ ترجمه‌های نهج‌البلاغه

ناگفته نماند که هر قدر دانش بشر شکوفاتر و توجّه انسانها به حقایق هستی بیشتر می‌شود اهمیّت کلام مولی افزونتر می‌شود، دلیل این مدّعا آن است که در قرن حاضر صدها مقاله، کتاب و ترجمه دربارهٔ نهج‌البلاغه نوشته شده و یا در حال کتابت است از جمله:

۱ ـ ترجمه و شرح گونهٔ سیّد علی نقی فیض‌الأسلام، که تاکنون چندین بار چاپ شده است.

۲ ـ ترجمه و شرح گونهٔ محمّدعلی انصاری قمی در یک جلد.

۳ ـ ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشّری.

۴ ـ ترجمهٔ محمّد مُقیمی.

۵ ـ ترجمهٔ مصطفی زمانی.

۶ ـ ترجمه اَحمد سپهر خراسانی.

۷ ـ ترجمهٔ نهج البلاغه به زبان انگلیسی توسّط فاضل محترم محمّد عسکری جعفری که مکرّراً چاپ شده‌است.

۸ ـ ترجمهٔ نهج البلاغه به زبان انگلیسی بوسیله دانشمند محترم سیّد علیرضا، در دو جلد.

۹ ـ ترجمه نهج‌البلاغه به زبان انگلیسی بوسیله دانشمند معظم مفتی جعفری حسینی در یک جلد.

۱۰ ـ ترجمهٔ شرح ابن‌ابی‌الحدید که توسّط شمس بن محمّدبن مراد به سال ۱۰۱۳. هـ.ق. به فارسی برگردانیده شد و گویند که این کار در روزگار شاه سُلیمان (۱۱۰۵ ـ ۱۰۷۷ هـ.ق.) انجام شده‌است[۶۲].

۱۱ ـ ترجمه بخشی از نهج‌البلاغه، خلیل کمره‌ای.

۱۲ ـ ترجمهٔ محمّد جواد شریعت.

۱۳ ـ ترجمهٔ جواد فاضل که فرازهایی ازنهج‌البلاغه را ترجمه کرده است.

۱۴ ـ ترجمهٔ مُحسن فارسی.

۱۵ ـ شگفتیهای‌نهج‌البلاغه ، ترجمه فخرالدین‌حجازی، و ترجمه‌های مختلف دیگری که هرکدام به بخشی از نهج‌البلاغه پرداخته است اخیراً بنیاد نهج‌البلاغه به همّت دانشمندان اسلامی، مقالات و کتابهای زیادی پیرامون نهج‌البلاغه نشر داده است که اشاره به همهٔ آنها از حوصلهٔ این مقال بیرون است[۶۳].

در میان شرحهایی که متقدّمین برنهج‌البلاغه نوشته‌اند، هرچند شرح نهج البلاغهٔ ابن‌ابی‌الحدید به لحاظ قدمت، تفصیل و نقل قول در میان کتابهای مختلفی که امروزه بر اثر مرور زمان از دسترس ما خارج‌اند، جایگاه ویژه‌ای دارد، امّا شرح نهج‌البلاغه کبیرابن میثم بحرانی ملقّب به کمال‌الدّین و مفیدالدّین و عالم ربّانی که در سال ۶۷۷هـ.ق. نوشته شده و موردتقدیر و ستایش خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرای شیرازی و استاد علامهٔ حلّی وسیّد عبدالکریم بن طاوس بوده، با اهمیّت و ممتاز است.

از میثم‌بن علیّ‌بن میثم بحرانی تألیفات فراوانی ذکر کرده‌اند، [۶۴] از جمله **مصباح‌السالکین، اختیار مِصباح‌السالکین، منهاج‌العارفین فی شرح کلمات**

---

۶۲ ـ کتاب **استنادنهج‌البلاغه** تألیف، امتیاز علیخان عرشی، ص۱۳۲.

۶۳ ـ برای آگاهی بیشتر از شرح و ترجمه‌های نهج‌البلاغه باید به کتاب **نهج‌البلاغه و گردآورنده آن** از انتشارات کنگرهٔ جهانی نهج‌البلاغه مراجعه کرد.

۶۴ ـ کتاب **استناد نهج‌البلاغه**، ص ۱۳۳.

امیرالمؤمنین(ع) و شرح کبیر نهج‌البلاغه که آخرین بار درسال ۱۳۸۴هـ.ق. مؤسّسه النصر از روی نسخهٔ مصر در پنج جلد چاپ کرده و در کتابخانه‌های ایران نسخه‌های خطی آن نیز موجود است[۶۵].

دانشمند محترم آقای خاتمی که به عنوان مقدّمهٔ ناشر، چهارده صفحه درآغاز جلد اوّل آخرین چاپ، چاپ مؤسّسهٔ النّصر تهران، نوشته است تألیفات دیگری برای ابن میثم به شرح زیر نام می‌برد:

۱ ـ آداب البحث.

۲ ـ استقصاء النظر فی امامة الأئمّة الأثنی عشر.

۳ ـ البحرالخضّم.

۴ ـ تجرید البّلاغه؛ روایت شده‌است که این کتاب را برای نظام‌الدین ابی‌منصور محمّد جوینی تألیف کرده‌است.

۵ ـ شرح الأشارات که اصل آن‌نوشتهٔ استادش علی بن سلیمان بحرانی است.

۶ ـ قواعد المرام، فقیه شهید امام احمد علیّ عاملی تصریح کرده‌است که آن را در نزد سیّد جعفر موسوی کرکی عاملی خوانده و مدعی است که آن، در علم کلام کتاب جامعی است[۶۶].

۷ ـ النّجاة فی‌القیامة فی تحقیق أمرالأمامة اُستاد بزرگوارش علیّ‌بن محمّد بن حسن بن شهید در کتاب خود دُرّ المنثور از آن نام برده و مطالبی از آن را در کتاب خود نقل کرده است.

شیخ سلیمان بن عبدالله در رساله‌اش السّلافةُ البَهیّة، کتاب الأستغاثه را از تألیفات ابن‌میثم دانسته است، ولی بعضی از نویسندگان در نسبت این کتاب به ابن‌میثم تردید کرده‌اند[۶۷].

درمیان کتابهای یادشده، شرح کبیر نهج‌البلاغه از اهمیّت خاصّی برخوردار است و چنان که از مقدّمهٔ خودشارح صفحه چهار استفاده می‌شود

---

۶۵ ـ همان مأخذ.

۶۶ ـ مقدمه ناشر، شرح نهج‌البلاغه، ص ۹ـ۸.

۶۷ ـ همان مأخذ.

تشویق علاءالدّین عطاملك جوینی حاکم بغداد و عراق[۶۸] سبب شده است تا او شرح کبیر نهج‌البلاغه را بنویسد و سپس بخاطر فرزندان عطاملك ابومنصور محمد، و مظفرالدّین ابوالعباس شرح کبیر را دوبار خلاصه کرده‌و آن‌را شرح متوسّط وصغیر نامیده‌است. برخی شرح کلمات قصار ابن‌میثم را شرح سوّم او شمرده‌اند[۶۹].

۹ ـ اساتید ابن میثم و کسانی که از وی نقل روایت کرده‌اند.

ابن میثم بحرانی در نزد بزرگان علم ودانش همانند مرحوم محقّق صاحب شرائع ألاسلام و اسعدبن عبدالقاهر بن اسعد اصفهانی و کمال‌الدین علیّ‌بن سلیمان بحرانی نویسندهٔ کتاب الأشارات کسب دانش کرده و به اوج عظمت علمی دست یافت. دربلندی مقام وی همین بس که نخبگانی مانند علامهٔ حِلّی و حسین‌بن حمّادبن ابی‌الخیر لیثی واسطی زاهد معروف، و عبدالکریم احمدبن طاوس از وی نقل روایت کرده‌اند. بنابربعضی از روایات خواجه نصیرطوسی درخدمت وی تلمّذ کرده‌است و میرسیّدشریف جرجانی از آثار او استفادهٔ فراوان برده‌است[۷۰].

۱۰ ـ زادگاه ومحلّ وفات ابن میثم

آنچه مسلّم است این است که ابن میثم در مجمع الجزایر بحرین به دنیا آمده و پس از وفات در مقبرهٔ جدّش «المعلی» در قریه «هلتا» از قُراءِ بحرین، به خاك سپرده شده‌است[۷۱].

۶۸ـ عطاملك جوینی ملقّب به علاءالدّین بن بهاءالدّین محمّد برادر شمس‌الدّین محمّد صاحب دیوان از رجال و مورّخان اوایل دورهٔ مغول «و. ۶۲۳ ف ـ ۶۸۱ هـ.ق.» وی از آغاز جوانی وارد کارهای دیوانی شد و از عمّال امیرارغون آقا حکمران خراسان گردید. عطاملك چندبار درخدمت امیرارغون به «قراقروم» پایتخت مغولستان سفر کرد، همین سفرها بود که زمینهٔ نوشتن تاریخ جهان‌گشای جوینی را فراهم ساخت. وی در سال ۶۵۴ توسّط امیرارغون به هلاکو معرّفی شد و نزد او تقرّب یافت. پس از فوت هلاکو، وی و برادرش صاحب دیوان، سبب رونق دولت «آیاقا» بودند و عطاملك حکومت بغداد و عراق یافت. (فرهنگ فارسی دکتر معین، بخش اعلام، ص ۱۱۸۳).

۶۹ ـ کتاب استناد نهج‌البلاغه ص ۱۳۳، تألیف امتیاز علیخان عرشی.

۷۰ ـ همان مأخذ، ص ۱۳۳.

۷۱ ـ مقدمهٔ ناشر، ص ۱۳.

در تاریخ فوت ابن میثم اختلاف نظر است، بعضی وفات او را در ۶۹۹هـ.ق. دانسته‌اند ودیگران که قول بیشترین است ۶۷۹ ثبت کرده‌اند. اگر تاریخ فوت عطاملك جوینی را چنان که دکتر معین در اَعلام لغت نامهٔ خود ۶۸۱ آورده‌است در نظر بگیریم، لازم می‌آید که ابن‌میثم پیش از عطاملك از دنیا رفته باشد، هرچند آقای خاتمی در مقدّمهٔ ناشر احتمال می‌دهد که ابن‌میثم دوسال بعد از عطاملك جوینی زنده بوده‌است. با صحّت احتمال قول آقای خاتمی باید ابن میثم بعد از ۶۸۱ هـ.ق. وفات* یافته باشد.

بنا به روایتی ابن میثم شرح خود را در ۶۷۷ هـ.ق. به پایان برده است[۷۲]. حال اگر تاریخ وفات ابن‌میثم را ۶۷۹هـ.ق. بدانیم، کتابت شرح دو سال قبل از فوتش پایان یافته است.

حوادث زمان و تاخت و تاز مغولها درآغاز موجب گرفتاریهای فراوان جامعه اسلامی بویژه دانشمندان شد. لیکن با نفوذ بعضی از افراد آگاه و هوشمند در دستگاه حاکم زمان، مانند خواجهٔ طوسی و عطاملك جوینی، از مشکلات کاسته شد و راه برای پی‌گیری کارهای علمی هموار گردید.

ابن‌میثم‌در همین‌راستا فرصتی‌یافت تا به بغداد،مهد دانش آن زمان،سفرکند و از برکت مصاحبت علاءالدین عطاملك‌جوینی بهره‌گیرد و شرح نهج‌البلاغهٔ خود را با اشارهٔ‌وی‌که‌مردی‌فاضل‌و علم‌دوست‌بود،تدوین کند.شارح درمقدّمهٔ خود از عطاملك فراوان‌تمجید کرده،و او را بردینداری‌و تدبیر امورمملکت ستوده‌است.

۱۱ ـ ویژگیهای شرح نهج‌البلاغهٔ ابن میثم

۱ ـ ابن میثم درآغاز شرح به سبك بیهقی و کیدری، بحث الفاظ را برای آمادگی ذهن خوانندگان به طور مبسوطی آورده و آنگاه به شرح خطبه‌ها، نامه‌ها ودیگر گفتار امام(ع) پرداخته است. هرچند بعدها مرحوم میرزا حبیب‌الله خویی در شرح نهج‌البلاغهٔ خود، این روش را به کار برده‌است لیکن

* ـ در مورد درگذشت ابن‌میثم به شرح صدکلمهٔ امیرالمؤمنین(ع) ترجمهٔ عبدالعلی صاحبی (ویراستار این کتاب)، ص ۲۵، پانوشت شمارهٔ ۹، رجوع کنید که به روایت کشف‌الظنون ۶۹۹، یعنی سنه «تسع و تسعین و ستمائه» است و منشاء اختلاف تصحیف سبعین به تسعین یا عکس آن است.

۷۲ـ استناد نهج‌البلاغه، ص ۱۳۴.

فضیلت از آن کسی است که به مصداق آیه کریمهٔ: السّابقون السّابقون براین کار سبقت گرفته است.

در بحث الفاظ، ابن‌میثم سه‌قاعده ترتیب داده که هرقاعده‌ای به چند قسم و هرقسمی به چند فصل و هرفصلی به چند بحث مطابق نمودار صفحه بعد تقسیم شده‌است:

قاعدهٔ اوّل را دربارهٔ دلالت الفاظ برمعانی آورده، و پیرامون ویژگیهای الفاظ مفرد، مرکّب، تشبیه، استعاره، مجاز؛ حقیقت و... بحث می‌کند.

قاعدهٔ دومّ را در تعریف خطابه و فایدهٔ آن آورده است.

قاعده سوّم را به بیان فضیلت امام(ع) سابقهٔ ایمان، زهد و تقوای آن حضرت از دیدگاه روایات رسول گرامی اسلام، و تقرّب آن بزرگوار نسبت به پیامبر(ص) اختصاص داده‌است.

بحث الفاظ که به عنوان مقدّمهٔ شارح درآغاز کتاب آمده بحث نسبتاً مفصّلی است‌و در فهم‌زیبایی کلام‌امام(ع) فوق‌العاده‌مؤثر است. مابرای مزید اطلاع خواننده و آشنایی با سبک‌تقسیم مطالب‌به قسمتی از آن در صفحهٔ ۲۸ اِشاره می‌کنیم.

۲ ـ شرح نهج‌البلاغهٔ ابن‌میثم دقیقاً، یک‌شرح‌کلامی‌و فلسفی است. برخلاف شرح ابن‌ابی‌الحدید که بیشتر به وقایع تاریخی پرداخته، و کوشیده است سخن امام (ع) را در رابطه باحوادث گذشته و پیشامدهای آینده توضیح دهد. هرچند که مباحث تاریخی در جای خود بسی لازم و ضروری است و روشنگری خاصّی به آیندگان نسبت‌به‌گذشته می‌دهد، امّاسخن امام(ع) بیشتر در رابطه با ایمان و اعتقاد و رفتار اخلاقی و اجتماعی بیان شده‌است. ابن‌میثم باچنین‌دیدی از نهج‌البلاغه‌تلاش‌می‌کند،تاژرفای‌کلام‌امام(ع) درزمینهٔ مسائل اعتقادی، مبدأ و معاد، هدایت و ارشاد را مورد تحقیق و مداقّه قرار داده، عُمق سخنان آن حضرت را به قدر توان شرح و بسط دهد. درهمین‌راستا اگر کسی بخواهد تبحّر فوق‌العادهٔ ابن‌میثم‌بحرانی‌را درمباحث‌کلامی و فلسفی‌و اهمیّت شرح کبیر او را نسبت به دیگر شروح بسنجد، کافی است که بدقّت شرح اوّلین خطبه را مطالعه کند تا صحّت این داوری برایش محرز و مسلّم شود.

بهادادن ابن میثم به جنبه‌های معقول و کلامی گفتار امام(ع) موجب

قاعده اوّل

قسم اوّل

فصل اوّل
۱ ـ بحث اوّل: دلالت لفظ برمعنی یا مطابقه، یا تضمّن ویا التزام است
۲ـ بحث دوّم: کیفیّت دلالت لفظ برمعنی
۳ ـ بحث سوّم: دلالت تضمّنی چگونه حاصل می‌شود؟
۴ ـ بحث چهارم: دلالت حقیقی چیست؟

فصل دوّم
۱ ـ بحث اوّل: لفظ یا برمفرد دلالت می‌کند و یا برمرکب
۲ ـ بحث دوّم: لفظ مفرد چگونه حاصل می‌شود؟ و جزء حقیقی چیست؟
۳ ـ بحث سوّم: مفهوم کلّی
۴ ـ بحث چهارم: کلّی متواطی و مشکك چگونه کلّیی است؟
۵ ـ بحث پنجم: در تعریف اسم و فعل و حرف.
۶ ـ بحث ششم: معنای خبر و انشاء
۷ ـ بحث هفتم: مدلول لفظ یا مفرد است و یا مرکب
۸ ـ بحث هشتم: دلالت اقتضا و شرط چیست؟

فصل سوّم
۱ ـ بحث اوّل: در حقیقت (اشتقاق)
۲ ـ بحث دوّم: آیا مشتق جدای از مشتّق مِنه معنی دارد یا خیر؟
۳ ـ بحث سوّم: آیا با صِدْق مشتق، معنی مشتق مِنه باقی خواهد بود؟
۴ ـ بحث چهارم: آیا از اسمهایی مانند «لَبَن و تَمر» می‌توان اسمی‌را مشتق کرد
۵ ـ بحث پنجم: مَفْهوم مشتق چیست؟

فصل چهارم
۱ ـ بحث اوّل: در معنای ترادف.
۲ ـ بحث دوّم: در اسباب ترادف.
۳ ـ بحث سوّم: آیا اسمهای مترادف می‌توانند درمحل یکدیگر قرار گیرند
۴ ـ بحث چهارم: دربارهٔ اَقسام تأکید
۵ ـ بحث پنجم: آیا لفظ تأکید کننده می‌تواند برتأکید شده مقدّم شود؟

فصل پنجم
۱ ـ بحث اوّل: دربارهٔ لفظ مشترك
۲ ـ بحث دوّم: در اقسام مُشترك
۳ ـ بحث سوّم: دربارهٔ اسباب اشتراك
۴ ـ بحث چهارم: آیا لفظ مشترك را درهمهٔ معانی‌اش می‌توان استعمال کرد؟
۵ ـ بحث پنجم: آیا لفظ مشترك بدون قرینه بریکی‌از معانی‌خوددلالت‌می‌کند؟

قسم دوّم
درتعریف بلاغت و فصاحت بحث می‌کند و کیفیت تقسیم‌بندی آن به طریقی است که درقسم اوّل متذکّر شدیم

شده است که بعدها میرزا حبیب‌الله خویی (ره) با وجودی که شرح ابن‌میثم را، بر سایر شروح ترجیح داده از آن انتقاد کرده، به نوشتن شرح خود مبادرت ورزد[۷۳]، درحالی که به نظر ما نقطهٔ قوّت این شرح، توجیهات کلامی و فلسفی آن است؛ چه اگر ضعفی برای شرح ابن میثم درنظر بگیریم بعضاً همان مواردی است که نامبرده تأویلات روایی کرده و اخبار ضعیف را مورد استناد قرار داده است.

۳ ـ ابن‌میثم با وجودی که شیعه و از ارادتمندان خاندان عصمت و طهارت است و خضوع خاصی نسبت به مولای متّقیان امیرالمؤمنین(ع) داشته است، با این وصف در شرح کلام امام هر جا که سخن از خلفای سه‌گانه (ابوبکر ـ عمر و عثمان) به میان آمده است، نزاکت قلم و بیان را حفظ، و چنان‌که خود در مقدّمهٔ شرح اظهار داشته، با متانت خاصی برخورد کرده است، با این که موضع گیریهای حادّ زمان ایشان چنین چیزی را ایجاب نمی‌کرده‌است. دلیل روشن این ادّعا آن است که ابن ابی‌الحدید معتزلی را به علّت مُنصفانه برخوردکردن با مسائل اجتماعی و سیاسی نهج‌البلاغه، تا روزگار صفویّه شیعه می‌دانسته‌اند[۷۴].

۴ ـ شارح کوشش کرده، تا آنجا که ممکن است، علّت و مناسبت ایراد خطبه و کلام امام(ع) را ذکر کند و توضیح دهد که درچه وقت و درکجا و به چه مناسبتی این سخن از امام(ع) صدور یافته است.

۵ ـ سعی بلیغ ابن‌میثم در شرح بیانات امیرالمؤمنین(ع) بخصوص در مسائل اعتقادی این است که مبنایی برای کلام امام(ع) از آیات قرآنی (که حق هم همین است) بیابد و دقیقاً سخنان حضرت را برگرفته از کلام حق متعال و منطبق برآن بداند.

۶ ـ ابن میثم معتقد است که اگر هدف از بعثت انبیا، ارشاد خلق و هدایت آنها به سوی حضرت حق است کلام امام(ع) در بردارندهٔ تمام مقصد و هدف شریعت است و چون هیچ‌کلامی جامعیّت سخنان امام(ع) را ندارد پس بیانات آن بزرگوار جلوه‌ای از کلام خدا و پرتوی از گفتار رسول خدا(ص)

---

۷۳ ـ همان مأخذ، ص ۱۵۴.

۷۴ ـ همان مأخذ ص ۱۳۲.

است؛ به همین دلیل است که این شرح مشحون از آیـات کریمهٔ قرآن می‌باشد و در توضیح گفتار امـام(ع) آیات فراوانی را به کـار گرفته و دراین جهت رنج فراوانی متحمل شده‌است.

۷ ـ بـرای روشنتر شدن سخنـان امام(ع)، شارح قبل از شـرح، لُغات مشکل خطبـه را معنی می‌کند و آنگـاه به تفسیـر کلام می‌پـردازد، و هرجـا که درشرح مطلب نیـازی به قواعـد صرف و نحو و یا معـانی و بیان باشـد آنها را توضیح می‌دهـد. نظر به همین خصوصیـات است که خواندن مقدّمـهٔ مؤلف بدقّت، برای فهم کلام امام(ع) ضرورت دارد.

با تـوجّه بـه ویژگیهـائی که در بـالا برای این شـرح ذکر کردیـم، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، با وجودی که دو اشکال مُهم برسر راه این کار به شرح زیر قرار داشت، برای اولین بار تصمیم به ترجمهٔ شرح مذکور گرفت تا نفع این اثر مُهمّ را همگانی کند.

۱ ـ ترجمهٔ یك اثر مُهمّ فلسفی و بـرگردان آن به فارسی با عباراتی روان و زیبا کارساده‌ای نیست. شـاید دلیل این که تاکنون کسی اقـدام به ترجمهٔ این شرح نکرده، و یا حداقل یکی از ادِلّهٔ ما مشکل بودن فهم این شرح بوده‌است.

۲ ـ در این شرایط دشـوار اقتصادی، بـه لحاظ جنگ و تبعـات آن از قبیل کمبود کاغذ و هزینهٔ سنگین ترجمـه چنین اثری از توان مالی یك فرد و یا حتّی یك مؤسّسه درصورتی که جنبهٔ انتفاعی را درنظر داشته باشد بیرون است.

۱۲ـ خاتمهٔ مقال

درخاتمـه، ضمن توفیق خـواهی از حضرت سبحـان برای کلیّـه افراد، مؤسّسـات و بنگاههـای انتشاراتی کـه برای نشـرآثار دینی و فـرهنگ اسلامی متحمّل رنج فـراوان می‌شـونـد و اجـر و مـزد کـار خـود را از خـدای بـزرگ می‌خـواهند و بـرای بنیـاد پـژوهشهای اسـلامی کـه دراحیـای میراث علمـای اسلامی بخصوص ترجمه شرح ابن‌میثم بحرانی زحمت فراوانی را برعهده دارد، أجر مضـاعف و توفیق دوچندان را آرزومنـد است؛ زیرا کرَم وجـود حق متعال بی‌نهایت و بخل و منع را برآن ذات مقدّس راهی نیست.

امیدوار فضل بی‌کـرانش پانزدهم شعبان المُعظّم هـزار و چهار صد و پانزده قمری مطابق بیست و هفتم دی ماه هزار و سیصد و هفتادوسه شمسی.

مقدمهٔ شارح

پروردگارا پاك و منزّهی ، تو را می‌ستایـم، در ذاتت یگانه‌ای آن‌گونه که هر انسان دل آگـاهی از درك ذات تو درمـانده است، همچنین در اوصـافت یکتایی بـدان سـان کـه زبـان هـرگوینـده‌ای از ستـایش تـو نـاتـوان است. ذات تـو در بخششهـای دمادمت پیـداست آنسان کـه بـا هستی دائمت نیاز هـرنیازمنـدی را گواهی و می‌دانی و به بزرگی جلالت آن‌چنان آشکـاری که همه‌چیز درمقابل پرتو جمالـت بی‌فروغ و بیهـوده‌است. علمت چنان احـاطه‌دارد کـه به اندازهٔ کمتـرین ذرّه‌ای درآسمان و زمین از آن پوشیده و مخفی نیست و نعمتها را بی‌شمار ساختی به‌گونه‌ای که شمارش انواع آنهـا از مرز اندازه و شمارش گذشت، جهان را میدان مسابقه آفریدی تا مردم برای سبقت گرفتن بـه بارگاه قدست آماده شوند و مردمان را به وسیلهٔ پیامبران تأیید فرمودی تا توسط آنان برای رسیدن به جوار قربت برترین راهها را بپیمـایند و بـرای همگان آنچه لازمـهٔ وجودشـان بود آمـاده ساختی، ولی بعضی از آنها نعمتهایت را انکار کردند و برخی از پرستشت سرباز زدند و گروهی به انواع بخششهایت اعتراف کردند و برآستانهٔ درگاه کرمت ماندگار شدند.

خداونـدا، تو منزّهی از آنچـه بندگـانت اختلاف دارند و مسلّمـاً دربارهٔ آن داوری خواهی کـرد. منزه می‌دانم تـو را از آنچه ستمگران می‌گـویند و بـرتری از

آنچه تو را توصیف می‌کنند. به زبـان دل و سر، صبح و شام تو را تسبیح می‌گویم و درهرحـال تمام شب و روز تو را می‌ستایم، گـواهی می‌دهم که جز تـو خدایی نیست، و غیـر تو را از اعتبـار سـاقط می‌دانم وبـرای شکـوه جمالت در نهـان و آشکار اخلاص می‌ورزم.

گواهی می‌دهم کـه محمّد(ص) بندهٔ برگـزیدهٔ تو است و سرآمـد پیامبران پاکت می‌باشد؛ آن که او را با انوار درخشان برانگیختی و به وسیلهٔ دلایل و براهین استوار تأییدش کردی و برای جهانیان بشارت و بیم دهنده قرار دادی درحالی که به فرمان تو همانند چراغی فروزنده فراخوانندهٔ مردم به سوی تو بود.

پـروردگـارا، بـراو و آل پـاك بـرگزیـده‌اش کـه سـرچشمـه‌هـای حکمت و استوانه‌های دینند، رحمت همیشگی و رسا و کـافیت را تا آسمان و زمین برقرار و روزها پی‌درپی است نثار فرما. همچنین برتمام یاران بزرگوارش درودفرست.

پس از ستـایش پـروردگـار و درود بـرمحمّـد و آلش(ص)، چـون هـدف نخستین از برانگیختن انبیا و پیامبران با کتابهـای آسمانی و قوانین شرعی، همانا جذب مردم به خـداوند یکتا و درمان جانها از نـادانی و دلبستگی به این دنیا بوده است؛ و نیز (هدف بعثت) تـوجه دادن مردم به بوستانهای پـاکیزهٔ بهشت و منازل نیکان و یاری دادن به آنها برای پرهیز از موارد هلاکت و نابودی که در معرض این خطرند، و همچنین سـوق دادن مردم به نعمتهای بهشتی کـه نظیر آن را نه چشمی دیده و نه گـوشی شنیده و نه حتی به اندیشـهٔ کسی خطور کرده‌است؛ و همچنین آگاه کـردن (برحذر سـاختن) مردمان از آرامیدن در دنیـا و توجّه کـردن بی‌خبران بریادآوری آنچه در گـذشته از آنان پیمان گرفته شـده، می‌باشد: «اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَیْکُمْ یابَنی آدَمَ اَنْ لاتعبُدُوا الشَّیْطانَ اِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّمُبینٌ وَاَنِ اعْبُدُونی هٰذا صِراطٌ مُسْتَقیمٌ»[۱]

۱ ـ سوره یس (۳۶): آیه (۶۰): ای فـرزندان آدم از شما پیمـان نگرفتم کـه شیطان را کـه دشمن آشکار شماست نپرستید و تنها مرا عبادت کنید؟ که این است راه راست و بس.

یکی از آنچه لازمـهٔ این هدف (بعثت انبیا) است، تنظیم چگونگی تـأمین معاش جسمانی است و نیز بقیّهٔ وسایلی که در بقای نوع انسان دخالت دارد.

پیشوای بزرگ ما امیرمؤمنان صاحـب نشانه‌های آشکار و نورهای درخشان علیّ‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام درتمام آنچـه از سخنانش به ما رسیده‌است و آنچه از کارهـا و دستورالعملها کـه از آن بزرگـوار صادر شده، مقصـود و منظورش این است کـه آنچه شـریعت ارزشمند از اغـراض و اهداف دربـردارد و آنچه قـرآن از قوانین وقـواعد داراست همـه را توضیح و تشـریح کند، بـه گونه‌ای کـه حتّیٰ یك جمله در غیـر این منظور از آن حضـرت یافت نشـده‌است؛ چنان کـه بزودی این موضوع را توضیح خواهیم داد و آن رابه تفصیل روشن خواهیم کرد.

چون سخنان آن حضرت این ویژگی را دارد، ناگزیر سخن او سخنی است کـه رنگ و نمـودی از کـلام خـدا دارد. و درعین حـال دارای بـوی خـوش کـلام پیغمبر(ص) است.

سخن آن حضـرت همواره درسینـهٔ راویـان جای داشتـه و دربین هـدایت یافتگان و گمراهـان پراکنده بوده‌است وبا این که دشمنـان آن حضرت با فریب و نیـرنگ سعی کردنـد سخنان مشهـور او را مخفی دارند، امّـا از آنجا کـه خداونـد امتناع دارد کـه نور خویش را بـه اتمام نرسـاند ، اسلام را بـه وسیلهٔ سیّد بـزرگوار «شریف رضی محمّدبن حسینی موسوی» ـ که خداوند جایگاهش را پاك و قبرش را نـورانی گـرداند ـ تأییـد کرد و وی سخنـان جدّش را که از ذهنهـا دور شده‌بـود زنده، و آنهـا را که در معـرض پراکندگی بـود گردآوری کرد و بـه اندازهٔ تـواناییش درهر چه بهتـر تدوین کردن آنها همّت گمـاشت و مجموعهٔ آن را نهج‌البلاغه نامید که نـامش با محتوایش موافق و مطـابق معنای حقیقی آن است. خداونـد بهترین پاداش مورد درخواست دانشمندان وبزرگترین پاداش را به وی عطا فرماید.

من یکی از بنـدگان خدا هستم کـه به من رحمتی عطـا فرمـوده و مرا تـوانا

ساخته است تا همان راه و هدف علی(ع) را تعقیب کنم؛ بدین سبب همواره این کتاب پس از کتاب خدا و گفتار پیامبرش چراغ راهنمایی بود که در تاریکیها از آن نور می‌گرفتم و نردبانی بود که با آن به آسمانهای اندیشه بالا می‌رفتم. دراین بیان بر چیزی از اسرار و رموز آن اطلاع یافتم و به روشنایی آن چشمانم را روشنی بخشیدم. از این که عده‌ای براثر جهالت از آن روی می‌گرداندند متأسّف بودم و از این که اهلی برای آن نمی‌یافتم اندوهگین. تا این که با گذشت زمان برای جدایی از خانواده و وطن فرصتی پیش آمد و گردش روزگار مرا به دارالسلام کشاند. آنجا را تفرجگاهی مطلوب و نشانه‌ای از خدای قادر در کمال بخشی نظم آن و سپردن امور آنجا به شخصی که خداوند تمام کمال انسانی را به وی ارزانی داشته و تمام فضایل اخلاقی را به او بخشیده‌بود یافتم. او مردی بود که اگر بنا بود نسبی برای او معیّن کنند نسب او فضیلت مجسم بود به طوری که دانش و بخشش و شجاعت و فقه و عدالت از ناحیه او فراهم می‌شد. بلی او از جلوه‌های خداوند برای ادارهٔ امور بندگان خدا و شهرها بود و او را فرماندهی قرار داده بود که اطاعتش لازم بود. فرامین او همچون روح در اجسام نافذ و اندیشهٔ استوارش به منزله درمان دردها بود. او شایستهٔ بهترین ستایشها بود، زیرا به بلندترین مقامها دست یافته بود و خرابیها به همّت او اصلاح شد و دارالسلام از عواقب مشکلات درامان ماند.آن که اقمار دانشها در دولت خجستهٔ وی درخشیدن گرفت بعد از آن که درحجاب نادانی فرو رفته بود و درطلوع (دولت) پسندیدهٔ وی روشنایی حقیقی از کرانهٔ تاریکی گسترده شد وفجر دادگری وی دامن سیاه ظلم را برچید و به وسیلهٔ ابرهای پرباران فضل وی، باغهای پرثمره به شکوفه نشست.

آن که محکم کنندهٔ ارکان اسلام بود پس از این که رو به انهدام و خرابی گذاشته بود، و تجدید کنندهٔ آثار ایمان بود بعد از آن که طوفانهای سرکشی و

ستمگری آن را محو و نابود ساخته بود.

صاحب دیوان الممالك، پویندهٔ نزدیکترین راه به سوی خدا، نشانهٔ حق و دیانت، ملقّب به عطاملك فرزند وزیر معظّم و سرور بزرگوار که به ملاقات پروردگار جهانیان و همجواری فرشتگان مقرّب نایل شده است اعتبار دین ودنیا «محمّد جوینی» که خداوند شکوه او را دوچندان و بخشش را جاویدان و قدر و کمالش را نگهبان و فضل و بخشش را تأیید و عمرش را طولانی و توفیقش را مدام گرداند و با ادامهٔ عزّت برادر و دوستش که برهمهٔ سلاطین دنیا به علوّ مقام، و نهایت عزّت و افتخار و استواری دانش و ادب و ورزیدگی عقل و حسب برتری داشت پشتش را محکم گرداند.

همان که زیباییهای اوصاف اوگوشها را پرکرده و بخششهای او نیاز نیازمندان را برآورده ساخته و بخشش او بارانهای پُرسود را به فراموشی سپرده و چه شایسته است آنچه دربارهٔ کرم و شایستگی او سروده شده‌است:

هوالبحر من ایّ النّواحی أتیته	فلجّته المعروف و الجود ساحله
تعوّد بسط الکفّ حتی لوأنّه	ثناها لقبض لم تعطه اناملـه
ولولم یکن فی کفّه غیرنفسه	لجادبها فلیتّق الله سائله[۲]

آری، او کسی است که خداوند حکمت و سلطنت را برایش فراهم آورده، در بلندای مقام، شأن و مرتبه فزونی بخشیده؛ وی دارای نفس ملکوتی، مقام خلافت بشری، نسب پاك، اخلاق پسندیده، همّت بلند و هدفهای عالی است. سرور پادشاهان عرب و عجم، صاحب دفترهای جهان، خورشید فروزان حقیقت و دین، فریادرس اسلام و مسلمین محمّد(جوینی)،خداوند وی را به نهایت درجه

۲ ـ او دریایی است که از هرطرف به آن وارد شوی ژرفای آن خیرونیکی و ساحل آن بخشش است چنان به گشاده دستی عادت کرده‌است که اگر بخواهد و مشتش را ببندد انگشتانش اطاعت نمی‌کنند اگر در دستش جز جانش نباشد آن را می‌بخشد پس باید سائل از خدا بترسد و تقاضای جان او را نکند.

کمال برساند و آرزوهای حال و آینده‌اش را برآورده سازد.

همانا [محمّد جوینی وپدرش] بـرای این امّت دوماه درخشانی هستند که روشنایی می‌بخشنـد، و دو پناهگاه استواری هستنـد که بدانها پناه مـی‌برند. و دو استوانه‌ای هستند کـه پایه‌های ایمان بدانهـا متکی است و دوشمشیر برّان هستند که دین حق به وسیلـهٔ آنها برسایر دینهـا چیره می‌شود. خداوند از نـاحیهٔ اسلام و اهلش بهترین پاداش نیکوکاران را به آنها بدهد و آنان را به بهترین فضل پیاپی که برای بندگان شـایسته‌اش آماده ساخته مخصوصشان گـرداند و خوشبختی آنها را پایـدار کند و آنهـا را به وسیلهٔ همـاهنگی قضا و قـدر با آرائشان یـاری فرمـاید و دولت و حکومتشان را از پیشـامدهای بد وبلاهای روزگـار محفوظ بدارد و نتیجه اعمال زشت و دشمنانشان را از ابتدا بی‌اثر گرداند.

هنگـامی کـه توفیق دیـدار جـوینی بـرایم دست داد، به حضـور شـریفش رسیـدم. از روی علاقـه و محبّت جـایگاه و مقـامی را بـه من اختصاص داد کـه خـواستـه‌های درونیـم برآورده شـد و بـارانهـای نعمتهـایش را برمـن بارانیـد کـه بی‌شبـاهت بـه نعمتهای خـداونـدی نبود؛ درگفتگـوهـای دوستـانه‌اش ستـایش نهج‌البلاغه و عظمت و فضیلت و اهمیّت آن را به گـونه‌ای برزبان رانـد که دانستم وی همان کسی است کـه من در جستجویش بودم که آگـاه به ارزش نهج‌البلاغه و منـزلت آن دربین کتابهـاست. من عـلاقه‌منـدی خاطـر وی را به کشف اسـرار و دقایق و حقایق نهج‌البلاغه دو چندان کردم. دوست داشتم بـرای ادای شکر پاره‌ای از نعمتهای گذشته و بخششهای مکـرّر و سپاس حضورش، شرحی بر نهج‌البلاغه بنویسم که به مباحث یقینی مزیّن و به قواعد اصولی مرتّب باشد.

در این شرح آنچه از اسرار و رموز بـرای من آشکار است روشن گرداندم و گنجینه‌های نهفتـهٔ این کتاب را برملا سـاختم، هرچند گروهی از صـاحب نظران خـردمند در شـرح این کتاب پیش از من دسـت به کـار شده‌انـد و نکته‌سنجـان

درست‌اندیش پوست را از مغز و سراب را از آب جدا کرده‌اند.

بعد از این که باخداوند سبحان پیمان بستم که جز طریق و مذهب حق را دراین شرح یاری نکنم، نوشتن شرح را آغاز کردم. به سبب ملاحظهٔ خاطر هیچ مخلوقی پیروی از هوای نفس نکردم، اگر این خواست درعمل تحقق پذیرد درنهایت درجه عالی خواهد بود و گرنه پوزش خواه بوده و امیدوار و آرزومند بخششم.

از صاحبان فضل و دانش تقاضامند جبران کمبودها و چشم پوشی از لغزشها هستم. ضعف و ناتوانی که من در حرکت و پیمودن این راه دارم، راهی که جولانگاه نفوس اولیای پاك و جایگاه اندیشهٔ علمای بزرگ اندیشه‌ساز و صاحبان تألیف و نوشته‌هاست، باید تنها راهنمایم خدا باشدو او مرا کفایت می‌کند و چه نیکو کفایت کننده‌ای است.

سخن امیرمؤمنان علیه‌السلام دربردارندهٔ بحثهای عظیمی می‌باشد که شامل علوم ارزشمندی است. کسی که قصد بررسی کلام آن حضرت و فهمیدن شرح آن را دارد، درصورتی که اندیشهٔ عالی و ذوق سرشار داشته باشد، بازهم نیازمند دانستن مطالبی است که او را در رسیدن به مقصود یاری دهد. از طرفی چون هدفهای آن حضرت درقالب خطابه و به صورت سخنرانی و یا نوشته است، لازم می‌دانم که مباحثی را دربارهٔ الفاظ به اندازهٔ رفع نیاز مطرح کنم، آنگاه به معنای خطابه و آنچه بدان مربوط است اشاره خواهم کرد تا برای کسانی که می‌خواهند کلام آن حضرت را مورد دقّت قرار دهند و رموز و حقایق آن را دریابند کمکی باشد. درپایان اشاره‌ای به فضایل آن حضرت نیز خواهم داشت.

این مقدمه را ناگزیر برسه قاعده قرار دادم[۳]

۳ـ خوانندگان گرامی باید توجّه داشته باشند که سبك کار مؤلّف دراین مقدمه چنین است که تمام مطالب را به قاعده و هرقاعده را به چند قسم و هر قسم را به چند فصل دسته‌بندی کرده‌است ـ م.

قاعدهٔ اول: دربارهٔ الفاظ است و بردوقسم تقسیم می‌شود

قسم‌اولـ در دلالت الفاظ و اقسام و احکام آن است و دارای فصلهایی است

فصل‌اوّل: دربـارهٔ دلالت داشتن لفـظ بـرمعنـای‌خـودمی‌بـاشـد و در آن بحثهایی است

بحث اوّل: دلالت لفظ برتمام معنـای قراردادی خود و یا بـرجزئی از معنای قراردادی خـود (از آن جهت که جزئی از معنـای قراردادی است) و یا بـرمفهومی خارج از معنای قـراردادی که لازمهٔ ذهنی معنای قـراردادی است (از آن جهت که لازم معنای قـراردادی است) می‌باشد. دلالت نوع اوّل (یعنی دلالت لفظ بـرتمام معنـای قراردادی) را دلالت مطـابقـه گوینـد، مـانند لفظ «انسـان» کـه برحیـوان اندیشمند دلالت می‌کند.

دلالت نـوع دوّم (یعنی دلالت لفظ برجـزئی از معنای قـراردادی) را دلالت تضمّنی گویند مانند‌این که لفظ انسان فقط برحیوان یا اندیشمند تنها دلالت کند.

دلالت نـوع سوّم (یعنی دلالـت لفظ برامـری غیـر از معنای قـراردادی) را دلالت التزامی گویند، مانند دلالت لفظ انسان بر خنده.

در دلالت تضمّنی جملـه «از این جهت کـه جـزء معنـای لفظ بـاشـد» را اضافـه کردیم تا مـوردی را که لفظ بـه طور مطابقـه در جزء معنا بـه کار می‌رود از تعریف دلالت تضمّنی خارج کنیم، مانند لفظ ممکن کـه به طور مطابقه برممکن خاص کـه جزء معنـای ممکن عام است اطلاق می‌شـود. یعنی اگر لفظ بـه طور مطابقه برجزء معنا به کار رود دلالت تضمّنی نخواهد بود.

دردلالت التـزامی نیـز جملهٔ «از این جهت کـه معنـای لازم لفظ است» را

اضافه کردیم، تا جایی که لفظ برمعنای لازم خود به کار رود از تعریف دلالت التزامی خارج کنیم مانند موردی که لفظ خورشید برای جرم و روشنایی آن وضع شده باشد ولی در معنای روشنایی تنها به کار رود.

تعریف دلالت تضمّنی و التزامی بدون دوقید مذکور موجب می‌شود که دلالت مطابقه، شامل دلالت تضمّنی و التزامی نیز بشود با این که چنین نیست.

بحث دوّم: دربارهٔ دلالت لفظ است دلالت لفظ برمعنای مطابقه‌ای برحسب قراردادی است که وضع شده. امّا دلالت لفظ برجزء معنا و یا لازم آن بنابر اعتقاد امام فخررازی و گروهی از دانشمندان دلالت عقلی است و ربطی به قرار داد لفظی ندارد.

برگفتهٔ امام فخر رازی و دانشمندان همفکرش اشکال وارد است، زیرا اگر منظور شان این است که دلالت تضمّنی و التزامی فقط از طریق تعقّل و بدون دخالت قرارداد لفظ حاصل می‌شود صحیح نیست، زیرا اگر معنا از طریق لفظ در ذهن نقش نبندد، دلالت ضمنی و التزامی حاصل نمی‌شود، علاوه براین دانشمندان بصراحت گفته‌اند که این دو نوع دلالت از دلالتهای لفظی هستند؛ بنابراین نمی‌توان ادّعا کرد که این دو دلالت صرفاً عقلی باشند، و اگر منظورشان این است که به هنگام تصوّر معنی از لفظ، عقل به جزء معنا و یا لازم آن منتقل می‌شود، این سخن حقّی است. بنابراین، این دو نوع دلالت با همیاری لفظ و عقل محقّق می‌شود.

دلالت تضمّنی و التزامی عملاً نیازمند دلالت مطابقه‌ای می‌باشد، بی‌آن که دلالت مطابقه‌ای احتیاج به دلالت تضمّنی و التزامی داشته باشد، زیراممکن است معنای لفظی خالی از جزء و لازم آشکاری باشد[۴]. همچنین هریك از دو

۴ـ مانند همزهٔ استفهامی که معنایش دارای جزء نیست و یا لفظ الله که معنایش جزء پذیر نمی‌باشد.

دلالت تضمّنی و التزامی به یکدیگر نیازمنـد نیستند (مانند لفظ خورشید وقتی که برای جرم تنهـا وضع شده باشد دلالت تضمّنی نـدارد، ولی دلالت آن بر روشنایی دلالت التزامی است) امّا دلالت‌تضمّنی و التزامی به دلالت مطابقه‌ای نیاز دارند.

بحث سوّم: دربارهٔ دلالت لفظ از آنچه درگذشته یـادآور شدیم، روشن شد که در دلالت تضمّنی مـدلول لفظ باید مـرکّب باشد و در دلالت التـزامی، همراه بودن معنای لازم بـا ملزوم در ذهن باید بـه صورت روشن و ثابت باشـد؛ زیرا اگر این همراهـی در ذهن به صورت آشکـار نباشـد به صـرف آوردن لفظ معنای لازم تداعی نمی‌شود چون قرارداد لفظ برای معنای مطابقه‌ای بدون درنظرگرفتن معنای لازم آن است و ذهن از معنای قـراردادی لفظ به معنای التـزامی منتقل نمی‌شود. بنابراین لفظ، دالّ برمعنای التزامی نیست، زیرا مقصود از دلالت کردن لفظ برمعنا درك معنای لفظ است نسبت به کسی که معنـای لغوی و وضع و قرارداد را بداند. دردلالت التـزامی لزوم خـارجی معتبـر نیست، زیـرا در لزوم خـارجی دلالت لفظ برلازم آن از نـاحیهٔ خـود لفظ انجام می‌شـود نه از لـزوم ذهنی. با این تـوضیح که تصوّر معنای لفظ بی‌تصـوّر معنای خارجی ممکن نیست، مانند تصـوّر کوری که لازم دارنده یا همراه بینایی است.

(در دلالت التزامیّه گفته شد که لزوم باید به صورت ذهنی، روشن و آشکار بـاشد)؛ نـا گفتـه نمانـد کـه تنها لـزوم ذهنی سبب انتقـال ذهن از لازم به ملـزوم نمی‌شـود. درك ملـزوم نسبت به درك لازم جنبهٔ ابـزار و مقـدّمه را دارد. فهمیـدن معنای لفظ مبتنی برآگاهی به وضع لفظ بـرای معنایی، و یا شنیدن و به یاد آوردن استوار است بنابراین درك ملزوم یکی از شرایط تصوّر معنای لازم است.

بحث چهارم: دلالت لفظ دلالت کردن لفـظ برمعنای حقیقی همـان دلالت وضعی و قـراردادی است، بنـابـراین روشـن است کـه دلالت تضمّنی و التـزامی دلالت حقیقی نیستنـد و نیز نمی‌تـواننـد دلالت مجازی بـاشند، زیـرا در دلالت

مجازی شرط است که لفظ درغیر موضوع‌له خود و با قصد و اراده به کار رود[۵]. این دو نوع دلالت گاهی از به کاربردن لفظ درمعنای حقیقی استنباط می‌شوند، بی‌آن که از به کار بردن لفظ در معنای حقیقی قصد معنای تضمّنی و التزامی وجود داشته باشد. ذهن هنگام به کار بردن لفظ در معنای قراردادی، به جزء معنی و گاهی به لازم معنی و گاهی به جزء جزء معنی، و گاهی به لازم لازم معنی منتقل می‌شود و بدین‌سان برمراتب فراوانی از اجزاء و لوازم دلالت می‌کند (یعنی دلالتش دلالت استقلالی نیست) با وجود فهم معنای تضمّنی و التزامی، واضح است که لفظ در معنای حقیقی و قرار دادیش به کار می‌رود نه در معنای جزء و یا لازم که ذهن بدان منتقل می‌شود. نتیجه این که دلالت لفظی محدود به دلالت حقیقی و مجازی نیست[۶]. آری به کاربردن لفظ برای معنای قراردادی یا غیرمعنای قراردادی هرگاه باقصد به کار رود طبعاً باید حقیقی یا مجازی باشد.

فصل دوم : تقسیم لفظ و بحثهای آن

بحث اوّل: تقسیم لفظ به مفرد و مرکب اگر لفظ دارای جزء باشد ولی هنگام به کارگیری لفظ معنای جزء لفظ منظور نباشد، این لفظ را اصطلاحاً مفرد می‌گویند[۷] و اگر معنای جزء لفظ درنظر باشد این لفظ را اصطلاحاً مرکّب می‌گویند. گمان نمی‌رود که این تعریف با کلماتی مانند عبدالله و مشابه آن نقض شود، مانند این که گفته شود لفظ عبدالله مفرد است ولی جزء آن برمعنای خاصّی دلالت دارد (عبد یعنی بنده و الله یعنی خدا). در پاسخ می‌گوییم گاهی اراده می‌شود که جزء لفظ عبدالله و مشابه آن برمعنای جزئی از آن به کار رود، دراین

۵ـ مانند به کار بردن لفظ شیر برای مرد شجاع.

۶ـ به نظر شارح دلالت تضمّنی والتزامی دلالت حقیقی و مجازی نیستند.

۷ـ مانندلفظ عبدالله در صورتی که نام شخص معیّنی باشد.

صورت قبول نداریم که کلمهٔ عبدالله مفرد باشد، و گاهی اراده نمی‌شود دراین صورت حتماً مفرد است.

به هنگام تعریف مفرد گفته شد: مفرد چیزی است که از جزء لفظ ارادهٔ دلالت برهیچ معنایی نشود. این همان تعریفی است که دانشمندان متقدّم برای لفظ مفرد و مرکّب می‌آوردند با این توضیح روشن شد که نیازی به قیدی که دانشمندان متأخّر برتعریف مرکّب افزوده و گفته‌اند: از آن جهت که جزء لفظ باشد، نیست، زیرا هردوتعریف بیانگر یك حقیقت است

بحث دوّم: تقسیم لفظ مفرد به مفهوم جزئی و کلّی تصوّر معنای مفرد اگر مانع از اشتراك مصادیق باشد اصطلاحاً آن را جزئی می گویند و اگر مانع از شرکت مصادیق متعدّد نباشد آن را کلّی می گویند. جزئی دو معنا دارد یکی تعریفی که گذشت و به جزئی حقیقی نامگذاری شده‌است و دیگری هرمفهوم خاصّی است که زیرپوشش مفهوم عامی قرار گرفته باشد[۸]. فرق بین این دونوع جزئی، این است که جزئی حقیقی، جزئی اضافی نیست و مفهوم کلّی ندارد، و جزئی نوع دوم نسبت به مفهوم عامتر از خود جزئی است و گاهی هم خود مفهوم کلّی دارد.

امّا مفهوم کلّی به سه معنی به کار رفته است:

اوّل کلّی طبیعی، و آن مفهوم حقیقی است که در نفس ذات خود مانع از شرکت مصادیق فراوان نمی‌شود (مانند مفهوم انسان)

دوّم کلّی منطقی، و آن مفهومی است که از طریق تعقّل و مقایسه با مفاهیم جزئی عقل، حاصل می‌شود (مانند مفهوم کل در جملهٔ الانسان کلّیٌ)

سوّم کلی عقلی، که مجموعهٔ کلّی طبیعی و کلّی منطقی است (مانند مجموع مفهوم انسان و مفهوم کلّی)

مفهوم کلّی به شش قسم تقسیم می‌شود:

---

۸ ـ مانند مفهوم انسان که خصوصی‌تر از مفهوم حیوان است.

۱ ـ محال است که وجود بیابد مانند مفهوم شریك برای خدا.

۲ ـ وجود آن ممکن است ولی وجود نیافته مانند کوه یا قوت، یا دریای جیوه.

۳ ـ فقط یك مصداق از آن وجود دارد و محال است که بیش از یك مصداق داشته باشد مانند خداوند.

۴ ـ ممکن است که بیش از یك مصداق داشته باشد ولی وجود خارجی آن یك مصداق بیشتر ندارد، مانند خورشید، بنابرعقیدهٔ کسانی که بیش از یك خورشید را ممکن می‌دانند.

۵ ـ بیش از یك مصداق وجود دارد که در این صورت مصداق آن افراد فراوان ولی پایان‌پذیر و محدود باشد مانند ستارگان.

۶ ـ پایان ناپذیر و نامحدود باشد مانند نفوس انسان[9]

بحث سوم: تقسیم کلّی یا برتمام ماهیّت (چیستی) یا برجزئی از ماهیّت و یا برامری خارج از ماهیّت شیء دلالت می‌کند

اوّل ـ وقتی کلّی برتمام چیستی شیء دلالت کند دو صورت دارد:

الف ـ بر ماهیت شیء واحد دلالت کند و آن خود به دو صورت تقسیم می‌شود:

۱ ـ برمصداق کلی دلالت کند، مانند تعریف کامل انسان وقتی تعریف شود که: انسان حیوان اندیشمند است (حدّتام).

۲ ـ بر مصداق جزئی دلالت کند مانند بیان خصوصیّت انسان بودن برای یك فرد انسان، مثل وقتی که سؤال می‌شود زید چیست؟ گفته می‌شود انسان است (که می‌تواند حدّ تام باشد)

۹ ـ نامحدود و نامتناهی به دومعنی است: نامتناهی با لذّات مانند خداوند متعال، نامتناهی بالنسبه مانند تعداد ملکولهای آب در جهان، در اینجا، منظور قسم دوّم است.

ب ـ برماهیت اشیاء متعدّد دلالت کندکه دو صورت دارد:

۱ ـ افرادی که حقیقت مختلف داشته باشند مانند مفهوم حیوان در جواب از سؤالِ: اسب، گاو و انسان چیست؟. که پاسخ داده می‌شود حیوانند (حیوان بودن قدر مشترك بین آنهاست).

۲ ـ اشیائی که دارای حقیقت متّفق باشند. مانند انسان در پاسخ به سؤال از چیستی زید وعمرو، و خالد. که در جواب گفته می‌شود انسان هستند.

دومّ ـ مفهوم کلی حیوان که برجزء ماهیّت شیء دلالت کند به سه صورت تقسیم می‌شود:

الف ـ مفهوم کلی حیوان که جنس قریب است برای انسان و جزئی است از تعریف کامل انسان که هم برانسان و هم برانواع دیگر غیرانسان دلالت دارد.

ب ـ مفهوم کلّیی که جزء تعریف کامل و مختصّ به نوع واحدی می‌باشد مانند اندیشمند که فصل جداکنندهٔ انسان از مفهوم کلّی حیوان است.

ج ـ مفهوم کلّیی که از مفهوم جنس و فصل به صورت ترکیبی حاصل شده‌باشد. مانند مفهوم انسان که نوع است و مفهوم حیوان و اندیشمند را دربر دارد. غیر از سه مورد یادشدهٔ بالا مفاهیم کلّی دیگری وجود دارد، مانند مفهوم جزء برای جزء که ذیلاً بدانها اشاره می‌شود ودرجای خود بیان خواهد شد.

۱ ـ مفهوم جنسِ جنس (مانند حیوان که جزء مفهوم نامی است و نامی شامل حیوان و گیاه می‌شود).

۲ ـ جنسِ فصل (مانند حیوان نسبت به اندیشمند که فصل است).

۳ ـ فصلِ جنس (مانند حساس که فصل حیوان است نسبت به دیگر اجناس)

۴ ـ فصلِ فصل (مانند اندیشمند نسبت به حساس).

سوم ـ هرگاه مفهوم برامری خارج از ماهیّت شیء دلالت کند، مفهوم

عرضی نامیده می‌شود و دو صورت دارد.

۱ ـ لازمـهٔ ماهیّت شیء یا واضح و آشکاراست مـانند فرد بودن بـرای عدد سه و یا واضح و آشکار نیست مانند نهایت‌پذیر بودن جسم.

۲ ـ لازمهٔ وجود شیء است مانند سیاهی برای کلاغ.

ب ـ مفهوم عَرَضی قابل انفکاك از شیء است که دو صورت دارد:

۱ ـ سرعت قابل زوال است مانند برخاستن و نشستن.

۲ ـ دیر زوال است مانند جوانی.

تـوضیح: کلّی عـرضی قابل انفکـاك یـا مختص بـه یك نوع اسـت مانـند ضاحك که مختص انسان است و یا مختـص به یك نوع نیست و انواعی را دربر می‌گیرد، مـانند راه رونده (ماشی) که شـامل انسان و حیوان می‌شـود (عرض عام برای انسان است)

بحث چهارم : دربارهٔ الفاظ لفظ و معنی یامتّحدنـد (یعنی یك لفظ برای یك معنی است)، یا متعـدّد (یعنی چند لفظ برای چند معنی)، یـا لفظ متعدّد است و معنی واحد، و یا لفظ واحد و معنی متعدّد.

در صـورت نخست که لفظ و معنـی متّحد بـاشنـد، به دو صـورت تقسیم می‌شود:

الف ـ لفظ دارای مفهوم کلّی باشد که میـان افرادش اختلاف نباشد، مانند انسان که بـه لحاظ انسان بودن، افـرادش اختلاف ندارند و اصطـلاحاً آن را کلّی متواطی (همسـان) گوینـدیا لفظ دارای مفهـوم کلّی باشـد که افـراد آن نسبت به مفهوم کلّی دارای درجات مختلف از لحـاظ شدّت وضعف باشند. مـانند مفهوم وجود، که این نوع مفهوم کلّی را اصطلاحاً مشکّك می‌گویند.

ب ـ لفظ بـرمفهـوم جـزئی و مشخّص دلالت کنـد، مـانـند لفظ زیـد کـه برشخص معیّنی دلالت می‌کند.

در صورت دوّم که لفظ و معنی متعدّد باشد مانند اسمهایی که معنای متضاد و متباین دارند. دراین صورت فرق نمی‌کند که مفهوم آنها دو معنای جداگانه داشته باشد و مانند انسان و اسب، یا میان آنها ارتباطی باشد مثلاً یکی اسم ذات و دیگری صفت اسم ذات باشد، مانند شمشیر و برنده. یا یکی نام باشد برای صفت مانند ناطق یا صفت باشد برای صفت مانند فصیح که صفت است برای ناطق.

درصورت سوم که لفظ متعدّد باشد و معنی واحد مانند اسد، ولیث که هردو به معنای شیر درنده‌است و اصطلاحاً آنها را مترادف می‌گویند. فرقی نمی‌کند که این دو کلمهٔ مترادف از یك زبان باشد مانند مثال گذشته و یا از دو زبان مانند ماء (که عربی و به معنای آب است) و آب (که فارسی است).

صورت چهارم، که لفظ یکی ولی چند معنی داشته باشد، این صورت به دو قسم کلّی تقسیم می‌شود:

الف ـ یك لفظ برای معنایی وضع شود و سپس از معنای قراردادی درمعنای دیگری به کار رود و این نیز به چند قسم تقسیم می‌شود:

۱ ـ اگر از معنای قراردادی اول بی‌مناسبت درمعنای دیگری به کاررفته باشد اصطلاحاً آن را مرتجل (بدون قرارداد) گویند.

۲ ـ اگر در معنای دوّم با مناسبت به کار رفته و دراین معنی شهرت بیشتری یافته باشد، اصطلاحاً آن را منقول گویند. به کارگیری لفظ درمعنایی غیر از معنی اوّل اگر به وسیلهٔ آورندهٔ دین انجام شده‌باشد اصطلاحاً آن را منقول شرعی می‌گویند، مانند لفظ صلوة به معنای نماز که در اصل به معنای دعا بوده‌است و لفظ زکات که برای نوعی مالیات شرعی به کار رفته، امّا در اصل به معنای نموّ و رشد بوده‌است. و اگر کلمه به وسیلهٔ عرف عموم مردم در معنای دیگری غیر از معنای اوّل به کار رفته باشد آن را اصطلاحاً منقول عرفی گویند، مانند لفظ جنبنده

برای اسب[۱۰] در صورتی که لغت جنبنده برای تمام موجودات دارای حرکت به کار رفته است و مانند لفظ غایط برای مدفوع انسان در صورتی که در لغت، غایط به معنای مکان پست و مطمئن بوده‌است. اگر لفظ در معنایی غیر از معنای ابتدایی خود به وسیله عرف خاص به کار رفته باشد، آن را اصطلاحاً منقول عرف خاص می‌گویند، مانند رفع ـُـ و نصب ـَـ جرّ ـِـ در نزد علمای نحو، و مانند جمع، قلب و فرق در نزد فقهای دین* و مثل موضوع، جنس و فصل در نزد علمای منطق.

۳ ـ وقتی که به کاربردن لفظ درمعنایی غیر از معنای اوّل شهرت نیافته باشد به چند قسم تقسیم می‌شود:

اول ـ اگر از لفظ، معنای اول و معنای دوم به طور مساوی فهمیده می‌شود اصطلاحاً آن را لفظ مشترك می‌گویند

دوم ـ شهرت لفظ درمعنای اوّل بیشتر از معنای دوم باشد، به کار بردن لفظ را در معنای اول حقیقت و در معنای دوم مجاز می‌گویند

ب ـ وقتی که یك لفظ برای دو معنی قرار داد شده باشد به دو صورت تقسیم می‌شود:

۱ ـ دلالت لفظ نسبت به هر دو معنی یکسان باشد که اصطلاحاً آن را مشترك می‌گویند و از این لحاظ که هیچ یك از دو معنی را بدون قرینه مشخص نمی‌کند مجمل می نامند.

۲ ـ دلالت لفظ بریکی از دومعنی رجحان داشته باشد

نتیجه. از تقسیمی که دربحث فوق به عمل آمد به روشنی چنین نتیجه گرفته می‌شودکه‌سه‌قسم اوّل تقسیمات‌فوق (یك لفظ و یك‌معنی، یك لفظ و چندمعنی،

---

۱۰ ـ به کار بردن لفظ جنبنده برای اسب در زمان ما معمول نیست، شاید در زمانهای پیش از عصر شارح به کار می‌رفته است. در عصر ما برای منقول عرفی چارپا را برای الاغ به کار می‌برند.

چند لفظ و یك معنی) معنای اشتراکی ندارنـد و صراحت دارند. به همین لحاظ آنها را اصطلاحاً نصوص می‌گـویند، ولی قسم چهارم که لفظ یکی ومعنی متعدّد باشد، سه وجه دارد:

۱ـ لفظ نسبت به معنی رجحان و برتـری داشته باشد؛ دراین صورت آن را اصطلاحاً ظاهر می‌گویند.

۲ ـ لفظ نسبت بـه یك معنی رجحان نـداشته باشـد، در این صورت آن را اصطلاحاً مؤوَّل می‌گویند.

۳ ـ لفظ نسبت بـه هردو معنی یکسـان دلالت کند و معنای مقصـود دقیقاً فهمیده نشود، دراین صورت آن را اصطلاحاً مجمل می‌گویند.

بنابـراین رجحان و برتـری قدر مشتـرك میان معنای نص و ظـاهر است و رجحان و برتـری نداشتن قدر مشترك میان مجمل و مـؤوَّل است. مشترك نوع اول (نص و ظاهر) را اصطلاحاً محکم‌و مشترك‌نوع دوم (مجمل و مؤوَّل) را اصطلاحاً متشابه می‌گویند.

بحث پنجم: در باره تقسیم لفظ به اسم و فعل و حرف و بعضی تقسیمات دیگر:
لفظ مفرد یا معنای استقلالی ندارد که حـرف نامیده می‌شود و یا معنای استقلالی دریکی از زمانهای سه‌گانه (گذشته و حال و آینده) دارد که فعل نامیده می‌شود و یا معنای استقلالی بدون مفهوم زمان دارد که اسم نامیده می‌شود

اسم به اقسام زیر تقسیم می‌شود

۱ ـ اسم یا صرفاً برمعنایی همچون خود زمان دلالت دارد مانند زمان.

۲ـ بر جزء زمان دلالـت دارد مانند امروز، فردا.

۳ـ برمعنای جزء زمان دلالـت دارد مانند صبح و شب.

۴ـ نام است بـرای معنای جزئی معیّـن و مشخّص که خود بـه دو صورت تقسیم می‌شود:

الف ـ چنانچه معنایی نهفته داشته باشد ضمیر است.

ب ـ اگر معنایی آشکار داشته باشد عَلَمْ است (عَلَم نام شخص یا مکان شناخته شده و معروفی است مانند مدرّس و مشهد).

۵ ـ اگر معنای اسم کلی باشد دو صورت دارد:

الف ـ نام برای چیستی و ماهیّت شیء است، مانند سیاهی که در اصطلاح علمای نحو اسم جنس خوانده می‌شود.

ب ـ نام برای چیزی است که دارای صفتی باشد، مثل لفظ ضارب برای شخص زننده این نوع اسم را مشتق می‌گویند.

بحث ششم: تقسیم لفظ به جملهٔ خبری، امری و غیره. لفظِ دارای جزء (مرکب) تقسیمات زیر را دارد:

اوّل ـ لفظ مرکّب اگر ذاتاً قابل تصدیق و تکذیب باشد آن را کلام خبری می‌گویند.

دوّم ـ اگر ذاتاً قابل تصدیق و تکذیب نباشد دارای چند وجه است:

الف ـ اگر به مفهوم اوّلیهٔ خود برخواست و طلب کردن چیزی دلالت کند واین طلب از مقام بالاتر نسبت به مقام پایین‌تر باشد امر وفرمان گفته می‌شود؛ و اگر خواهنده از نظر مقام بالاتر از خوانده نباشد التماس می‌گویند؛ اگر خواهنده از نظر مقام پایین‌تر از خوانده باشد و با فروتنی و تضرّع بخواهد سؤال گفته می‌شود.

ب ـ اگر به مفهوم اوّلیهٔ خود برخواست و مطالبه دلالت نداشته باشد، تمنّی (آرزو)، ترجّی (امیدواری)، قسم (سوگند)، ندا (خواندن) نامیده می‌شود.

بحث هفتم: دربارهٔ دلالت الفاظ. مفهوم لفظ گاهی مفرد است و گاهی مرکّب و درهرحال یا دلالت برمعنایی دارد و یا ندارد و به چهارقسم تقسیم می‌شود:

۱ ـ لفظ مفردی که برمعنای مفردی دلالت کند، مانند لفظ کلمه.

۲ ـ لفظ مفردی کـه دلالت برلفظ مرکّبی کند و معنای مرکّبی داشتـه باشد مانـند لفظ: خبر، کـلام و قول که بـرمعنایی مـانند جملهٔ خبـری: «زید نـویسنده است» دلالـت دارد.

۳ ـ لفظ مفـردی که دلالت آن لفظ مفـرد غیردلالت کننـده برمعنی بـاشد، مانند حروف تهجّی (ا ـ ب ـ ت).

۴ ـ لفظ مفردی که مدلول آن مرکّب غیـردلالت کننده باشد، مثل هذیان و هذر که مفهوم درستی ندارد.

بحث هشتم: دربارهٔ الفـاظ (معنای دلالت التزامی و تابعی لفظ مفـرد و مرکب)

لفظ مفرد هرگاه به دلالت التزامی برمعنایی دلالت کند دو صورت دارد:

۱ ـ یا آن معنای التزامی برای تحقّق معنـای مطابقه‌ای لفظ شرط می‌باشد، در این صورت دلالت اقتضایی نامیده می‌شودو دارای دو وجه است:

الف ـ دلالت الـتزامی شـرط تحقّق معنـای مطابقه‌ای بـاشد، مانـند تهیهٔ نردبان برای رفتن پشت بام وقتی که رفتن به پشت بام امر شده‌باشد.

ب ـ دلالت التزامی شرط شرعی باشـد برای تحقّق معنای مطابقه‌ای مانند وضو گرفتن برای نماز هنگامی که به نماز خواندن امر شده‌باشد

۲ ـ و یا دلالت التزامی تابع دلالت معنای مطـابقه‌ای باشد، مانند حکمی که به عده‌ای خـاص اختصاص یافته باشد که بـه دلیل اختصاص یافتن، از دیگر افراد نفی می‌شود. مثـلاً اگر گفته شود دانشمنـدان حقوق،برامری اقـدام کنند، به دلیل اختصاص امـر به دانشمنـدان حقوق، به مفهـوم تابعی حکم، قیـام از دیگر دانشمندان منتفی شده‌است.

دلالت التزامی لفظ مرکب نیز دارای دو صورت است:

۱ ـ یا دلالت التزامی متمّم دلالت مطابقـه‌ای است. مانند حرمت زدن پدر

و مادر به این دلیل که اُف گفتن برآنها حرام است.

۲ ـ یا دلالت التزامی از توابع دلالت مطابقه‌ای است، مانند این آیه قرآن: «فَالآنَ با شِرُوهُنَّ تا پایان آیه که می‌فرماید «حَتّیٰ یَتَبَیَّنَ لَکُم الخَیْطُ الاَبْیَض»، که مفهوم تابعی آن باطل نبودن روزهٔ کسی است که با جنابت وارد صبح شده‌است. زیرا اگر این دلالت مفهوم تابعی نباشد می‌بایست آمیزش با زنان درآخرین ساعات شب، با وجود باقی بودن وقت، حرام باشد.

فصل سوّم: در مورد اشتقاق کلمه است و درآن بحثهایی وجود دارد.

بحث اوّل: دربارهٔ معنای حقیقی اشتقاق است و آن عبارت از گرفتن لفظی از لفظ دیگر است به این سبب که درمعنی و حروف اصلی مشترك هستند. اشتقاق چهار رکن دارد:

اوّل ـ اسمی که برای معنایی قرار داد شده باشد، مانند تصرّف.

دوّم ـ معنای دیگری غیر از معنای قراردادی که با معنای قراردادی نسبتی داشته باشد، مانند متصرف که از تصرف مشتق شده‌است.

سوم ـ اشتراك دو اسم در حروف اصلی.

چهارم ـ تفاوتی که اسم دوّم با اسم اوّل دارد، این تفاوت یا تنها در حرکت و یا در حروف و یا در هر دو می‌باشد و هریك از این تفاوتها ممکن است به صورت کاهش یا افزایش یا هردو باشد.

به گمان امام فخر رازی حاصل این تقسیم، نه قسم می‌شود و این اشتباه است و با محاسبهٔ دقیق روشن می‌شود که پانزده قسم است: ۱ ـ حرف اضافه داشته باشد، ۲ ـ حرکت اضافه داشته باشد ۳ ـ هم حرف و هم حرکت اضافه داشته باشد ۴ ـ حرفی کم داشته باشد ۵ ـ حرکتی کم داشته باشد ۶ ـ هم حرف و هم حرکت کم داشته باشد ۷ ـ یك حرف اضافه و یك حرف کم ۸ ـ حرفی اضافه

و حرکتی کم ۹ ـ یك حرف اضافه و یك حرکت و یك حرف کم داشته باشد ۱۰ ـ حرکتی اضافه و حرکتی کم داشته باشد ۱۱ ـ حرکتی کم و حرفی اضافه داشته باشد ۱۲ ـ حرکتی اضافه و حرکت و حرفی کم داشته باشد ۱۳ ـ حرکتی و حرفی اضافه و حرفی کم داشته باشد ۱۴ ـ حرکت و حرفی اضافه و حرکتی کم داشته باشد ۱۵ـ حرکت و حرفی اضافه داشته باشد و حرکت و حرفی کم. اقسام ممکن قابل تصوّر این ۱۵ قسم است و براهل لغت است که مثالهای آنها را بیابند.

بحث دوّم: اهل علم اختلاف نظر دارند که آیا جایز است مشتق (مثلاً صفتی) برمصداق صدق کند و مشتق منه (مثلاً مصدر یا ریشه کلمه) برآن مصداق صدق نکند؟ به‌نظر ما [شارح] حق این‌است که جایز است. دلیل ما این است که دربارهٔ اشتقاق کمترین مشابهت میان مشتق و مشتق منه کفایت می‌کند. بنابراین شرط نیست برهر مصداقی که مشتق صدق کند مشتق منه نیز صدق کند، چون مهلك، ممیت، ضارّ و مذلّ، که مشتق‌اند و برذات مقدس متعال صدق می‌کنند، ولی مشتق‌منه (مصدر) آنها مانند هلاك، موت، ضرر و ذلّ، نه تنها برخداوند متعال صدق نمی‌کنند بلکه اطلاق آنها برخداوند جایز نیست.

اگر اشکال شود که مشتق مجموعه‌ای از مشتق‌منه و چیزی دیگر می‌باشد و هرگاه مجموعه‌ای (مشتق) برمصداقی صدق کند، اجزای آن مجموعه نیز صدق می‌کند، ما در پاسخ می‌گوییم این مطلب را که مشتق منه جزء مشتق باشد و در معنای آن دخالت داشته باشد قبول نداریم. آنچه از مشتق منه در مشتق وجود دارد همان حروف اصلی و بعضی حرکات مشتق‌منه می‌باشد و ما روشن کردیم که ناگزیر باید مشتق به یکی از صورتهای قبل نسبت به مشتق‌منه تفاوتی داشته باشد ودر تغییر مشتق نسبت به مشتق‌منه شکّی نیست، و پس از تغییر، مشتق‌منه به هیأت خودباقی نمی‌ماند، پس لزومی ندارد هرجا که مشتق صدق کند مشتق‌منه نیز صدق کند.

بحث سوّم: دانشمندان اختلاف دارند که آیا شرط صدق مشتق برمعنایی، استمرار معنای مشتق‌منه آن است یا خیر؟ مثلاً وقتی به کسی گفته می‌شود سارق، معنای آن تداوم سرقت از گذشته تا حال است یا خیر؟ حق این است که به دلایلی شرط صدق مشتق‌برمعنایی،بقای‌معنای مشتق‌منه از گذشته تا حال نیست.

۱ ـ ما به ضرورت آگاهیم که اهل لغت لفظ مشتق را در مواردی به کار می‌برند که معنای اشتقاقی (مشتق‌منه) آن باقی نیست، مثل کلمهٔ قاتل را درحال حاضر در مورد کسی به کار می‌برند که در گذشته قتل انجام داده‌است.

۲ ـ مثلاً شخصی که فعل زدن از او دریکی از زمانها صادر شده‌است، چون معنای زدن نسبت به حال و گذشته عمومیّت دارد ما می‌توانیم زدن را در زمان گذشته یا حال به او نسبت دهیم و اگر زدن را در زمان حال به وی نسبت ندهیم نمی‌توانیم از وی به طور کلّی نفی کنیم؛ بنابراین صدق مشتق نمی‌تواند تداوم بقای معنای مشتق‌منه باشد.

۳ ـ گاهی مشتقّات از مصدرهای گذرا گرفته می‌شوند مانند سخن‌گوینده و خبردهنده، که تداوم مصدر اشتقاقی در آنها ممکن نیست، زیرا وقتی انسان حرف دوّم را برزبان جاری می‌سازد، حرف اوّل سخنش باقی نمانده و گذشته است. بنابراین اجزای کلمه به طور پیوسته و همزمان درخارج تحقّق پیدا نمی‌کند، چه رسد به این که ادّعا کنیم معنای مشتق‌منه (تکلّم، خبر) باقی مانده‌است، با این که به طور اتفاق همهٔ افراد، گویندهٔ سخن را متکلّم می‌گویند.

ممکن است اشکال شود که هرگاه شخصی درحال حاضر زننده نباشد، هر چند در گذشته فعل زدن از او صادر شده‌باشد می‌توانیم بگوییم زننده نیست. زیرا زدن به طور مطلق جزئی از زدن درحال حاضر است و چون زدن درحال حاضر برشخص زننده صادق نیست پس می‌توانیم بگوییم زننده بودن به طور مطلق براو صادق نیست و اگر اطلاق زننده بودن شخص (طبق ادّعا) صادق

باشد طبق عرف تناقض (نسبت زننـده بودن و زننده نبودن به یك شخص در حال حاضر) حاصل می‌شود.

پاسخ: مـی‌گوییم اگر فعـل زدن و نزدن را در دو زمان بـه شخصی نسبت دهیم، در عـرف و حقیقت تنـاقض نیست. زیرا نقیـض سخن ما کـه می‌گـوییم درحال حاضـر زننده نیست، درحال حاضـر زننده بودن است نه درگـذشته. و ما مدّعی نیستیم که شخص، درحال حاضر زننده‌است. ما می‌گوییم درحال حاضر می‌توان به شخصی که درگذشته فعل زدن از او صادر شده است به صورت مطلق بگوییم زننده‌است و با این وصف تنـاقضی درکار نیست، چون وحدت زمانی در کار نیست و یکی از شرایط تناقض وحدت زمان میان موضوع و محمول است.

در صورتی که به طـور مطلق فعل زدن و نزدن به شخصی نسبت داده شود بازهم در واقـع تناقضی درکار نیست، چـون در هیچ یك، زمان تعییـن نشده‌است تناقض آن را در عرف نیز قبـول نداریم و به فرض که عرف آن را تنـاقض بداند. ما این مطلب را که ضارب پس از فعـل زدن زننده نباشد قبول نـداریم، زیرا درحال حاضر می‌تـوان به چنان شخصی به صورت مطلق زننده گفت و درنظـرعرف نیز اطلاق زننده نبودن به کسی که فعل زدن را انجام داده تناقض است.

بحث چهارم: دانشمندان دربـارهٔ آن معانی که قائم بـه محلی باشد، مـانند شیرینی که قـائم به شکر و سفیدی کـه قائم به گچ است، اختلاف نظـر دارند که آیا لازم است اسمـی از آن مشتق شود یا خیـر؟ حقیقت این است کـه دراین مورد بگوییم:

۱ ـ اگـر معانی دارای اسم نباشنـد مانند اقسـام بوها اشتقـاق اسم از آنها لازم نیست.

۲ ـ اگـر معانی دارای اسم باشنـد برای محل آن معـانی اشتقاق اسم لازم نیست.

آیا بـرای غیرمحل معـانی، اشتقاق اسم جـایز است یا خیـر؟ صحیح این است که دراین دو مورد جایز است مانند مثالهای مشهور لابِن یعنی شیرفروش و تامِر یعنی خرما فروش، زیرا این دو از لبن و تمـر اشتقاق یافته‌اند و قائم به لبن و تمر نیستند.

گروهی از اشـاعره اشتقـاق اسم را برای محل معانی، جـایز دانستـه‌اند و گفته‌انـد که برای غیـر محل معانی جایـز نیست؛ این که اشتقـاق اسم از معانی قـائم به محل جـایـز است مورد اتفـاق است؛ ولی اشـاعـره برای مختص بـودن اشتقاق اسم بـه محل معانی دلیلی نیاورده‌انـد. امّا دلیل ما بر جـواز اشتقاق اسم بـرای غیـر محل این است کـه دراشتقـاق کمتـرین مشـابهت کفـایت می‌کنـد، زیرامشتق چیزی است که با مورد اشتقاق مشابهتی داشته باشد. امّا همین کمترین مشابهت کـه سبب جواز اشتقـاق اسم برای غیـرمحل شده بـرای ادعای اشـاعره کافی نیست.

بحث پنجم: مفهوم مشتق مانند راه رونده (مـاشی) به معنی چیزی است که دارای حرکت باشد ولی معنای آن‌چیز در مفهوم راه‌رونده (ماشی) نهفته نیست. و اگر مفهوم راه رونـده برشیئی که دارای حرکت است دلالـت کنـد به طریق دلالت التزامی خواهد بود. به این دلیل کـه اگر بگویی راه رونده حیوان است، حیوان در مفهوم راه‌رونده، داخل نیست زیرا حیوان را به دلیل خارج راه رونده شناخته‌ای؛ و اگر از مفهـوم راه رونده، حیـوان فهمیده شـود، بایـد در تعریف حیـوان بگوییم: حیوان راه رونده، حیوان است و این سخن بی‌معنایی است.

فصل چهارم: بحثهایی دربارهٔ مترادف و تأکید

بحث اوّل: در ماهیّت و تعریف آن دو است مترادف عبارت است از دو یا چند لفظ مفـرد که بـه وسیلهٔ قـرارداد برای معنـای واحدی و بـه لحاظ واحـدی، معیّن

شده‌باشد مانند فَرَس و خیل که در زبان عرب برای اسب، و لیث و اسد برای شیر و ابریشم و حریر برای نوعی پارچه در زبان عربی قرار داده شده‌است[۱۱].

قید مفرد به این اعتبار در تعریف ترادف گفته شده تا اسم و حدّ تامّ آن از تعریف ترادف خارج شود؛ مانند انسان حیوانی است اندیشمند که دراین مثال انسان مساوی حیوان اندیشمند قرار گرفته ولی مترادف نیستند، زیرا انسان مفرد ولی حیوان اندیشمند مرکب است. و قید «از لحاظ واحد» به تعریف اضافه شده تاموردی که دولفظ برشیء واحد به دو لحاظ دلالت می‌کند از تعریف خارج شود مانند: صارم به لحاظ تیزی و سیف به لحاظ نامگذاری برشمشیر اطلاق می‌شودو ترادف ندارد. همچنین صفتِ صفت مانند ناطق و فصیح که به دو لحاظ برانسان اطلاق می‌شود، این موارد مترادف ندارند و متباین هستند.

امّا تعریف تأکید: تأکید عبارت از قوّت بخشیدن معنای یك لفظ به وسیلهٔ لفظی دیگر می‌باشد مانند آنها همه‌شان آمدند. امام فخر(ره) در تعریف تأکید سهل‌انگاری کرده‌است، زیرا تأکید را بدین‌سان تعریف کرده‌است که: «آن لفظی است قراردادی برای قوّت بخشیدن آنچه از لفظی دیگر فهمیده می‌شود» و میان تعریف تأکید و تأکید کننده فرقی نگذاشته است. تعریف امام فخر در حقیقت تعریف تأکید کننده است نه تعریف تأکید.

بحث دوّم: در موجبات ترادف است وقوع الفاظ مترادف دریك زبان و یا دو زبان از جانب لغت دانان آن زبان جایز است، گرچه وجود الفاظ مترادف دریك زمان کمتر است؛ برای ترادف دو موجب وجود دارد:

۱ ـ سهولت و توانایی در فصاحت، زیرا چه بسیار مواقعی که وزن بیت و قافیهٔ آن با بعضی از اسمهای مترادف سازگار نیست و با بعضی سازگار است و

۱۱ ـ ویراستار ادبی معتقد است میان فرس و خیل ـ ابریشم و حریر ترادفی نیست. ویراستار علمی معتقد است که فرس و خیل مترادف‌اند ولی ابریشم و حریر مترادف نیستند. ـ م.

چه بسیار مواقعی که مراعات وزن وقلب و جناس و سایر اقسام زیباییهای سخن با بعضی از اسمهای مترادف حاصل می‌شود.

۲ ـ قدرت ادا کردن مقصود بـه یکی از دو لفظ مترادف، وقتی که دیگری را فراموش کرده‌باشیم.

اما تـرادف حاصل از دو زبان که بـه فراوانی نیز وجـود دارد این طور پیش می‌آید کـه قبیله‌ای اسمی را برای چیـزی معیّن می‌کند و قبیلهٔ دیگـر، اسم دیگری برای همـان چیز قـرار داد می‌کند و هر دواسم شهـرت می‌یابنـد، درنتیجه دواسم برای یك شیء مشهور می‌شود.

بحث‌سوّم: آیا جایز است یکی از دو لفظ مترادف را به جای دیگری به طور دائم بکار بریم یـا نه؟ ظاهراً در ابتدا جـایز به نظر می‌رسـد، زیرا دو اسم مترادف هرکدام معنای لفظ دیگر را افاده می‌کنـد و هرگاه تقسیم معنای مقصود به یکی از دو لفظ صحیح بـاشد ناگـزیر صحّت معنی بـا آوردن لفظ دوّم نیز بـاقی است . همچنین صحّت تقارن دو لفظ به اعتبار معنای واحد است.

در استـدلال دوّم (صحّت تقارن دو لفـظ) اشکال بـه نظـر می‌رسد؛ زیـرا صحّت تقـارن چنان کـه از ویـژگیهای معـانی است از خصـوصیّـات الفاظ نیـز هست، چون اگـر لفظ «مَنْ » (مـوصول = چـه کسی) عربی بـه مَنْ (ضمیر اول شخص فارسی) تبدیل شود با این کـه تقارن لفظی حاصل است، ولی معنای اوّل را نمی‌دهد. و این عدم جواز از ناحیهٔ لفظ به وجود آمده‌است.

امـام فخر رازی گفتـه است: وقتی به کـارگیری یکی از الفـاظ مترادف بـه جای دیگری در دوزبـان جایز باشد، چرا بـاید دریك زبان جایز نبـاشد؛ (نتیجه این که به نظر امام فخر رازی قطعاً جایز است) صحیح این است که به کارگیری یکی از دو لفظ مترادف به جای دیگری به دو شرط جایز است:

۱ ـ این که هردو لفظ از یك لغت باشند؛

۲ ـ در افادهٔ معنی هنگام گفتگو، یکسان یا نزدیك به یکسان باشند.

تتمه: هرگاه یکی از دو لفظ مترادف نزد قـومی دراستدلال مشهورتر باشد، مترادف مشهورتر نسبت به مترادف غیرمشهور جنبهٔ توضیحی دارد، و گاهی همین لفظ ناآشنا در نزد قومی، در نزد قومی دیگر مشهود است.

بحث چهارم: در اقسام تأکید لفظ تأکید کننده یا مقدّم بـرتأکید شده‌است یا مؤخّر از آن: صورت اوّل مانند «اِنَّ» و آنچه از حروف تأکید که درحکم اِنَّ است و برجمله وارد می‌شود. صورت دوّم: یا تأکید به وسیله خود کلمه انجام می‌گیرد یا به وسیلهٔ کلمهٔ دیگری:

۱ ـ تأکید بـه وسـیلهٔ خـود کلمـه مانند فرمـودهٔ حضرت رسول: **وَاللهِ لَأَغْزُوَنَّ قُرَيْشاً ثُلثاً**؛ «به خدا سـوگند حتماً با قریش خـواهم جنگید»، که تأکیـد به وسیله «(لام)» مفتوح و «(نون)» مشدّد انجام یافته است.

۲ ـ تأکید بـه وسیله کلمه دیگر و آن یا برای مفـرد است مانند لفظ نفس و عین و یا برای مثنّی است به وسیلهٔ **کِلا و کِلتا**، و یا برای جمع به وسیله **اجمعون، اکتعون، ابتعون، ابصعون** و **کُلّ** که به منزلهٔ هریك از اینهاست.

بحث پنجم: در پسندیده بودن استعمال تأکید در مورد پسندیده بودن تأکید، ما با بیدینهایی که به وحـی طعنه زده‌اند اختلاف نظر داریم. اختلاف در دو مورد است:

۱ ـ در مـورد این که آیا تأکیـد جایز است یا نیست؟ جـایز بودن تأکیـد به ضرورت روشن اسـت، زیرا اهمیّت دادن سخنگو بـه کلامی او را ملـزم به تـأکید می‌کند.

۲ ـ در این مـورد کـه آیا تأکیـد در لغت واقع شده اسـت؟ وقـوع آن نیز در بررسی لغات بخوبی روشن می‌شود. به کاربردن تأکید هرچند نیکوست، امّا هرگاه امر دایـر شود کـه کلامی را بـرتأکیـد یا فـایدهٔ بیشتـری غیر از تأکیـد حمل کنیم

برمعنای غیرتأکید حمل می‌کنیم.

فصل پنجم: بحثهایی در مشترک

بحث اوّل: این بحث دربارهٔ سه امر است: تعریف، امکان وقوع، وجود داشتن مشترك

الف ـ مشترك عبارت است از يك لفظ که برای دو حقیقت مختلف یا بیشتر وضع شده‌باشد بنابه قرارداد اوّلی و با این خصوصیّت که دوبار و برای دو معنای مختلف وضع شده باشد، قید این که برای دو معنی مختلف وضع شده باشد اسمهای مفرد[۱۲] را از تعریف خارج می‌کند. قید این که لفظ برای شیءقرار داده شده‌باشد استعمال لفظ را در معنای مجازی از تعریف خارج می‌کند؛ و شرط این که به دو وضع برای دو حقیقت قرار داده شده‌باشد مشترك معنوی مانند کلّی متواطی (مفهوم انسان) را از تعریف خارج می‌کند، زیرا مشترك معنوی هرچند برحقایق مختلف اطلاق می‌شود ولی نه از آن جهت که مختلفند، بلکه از آن جهت که در معنای واحدی مشترکند به کار می‌رود.

ب ـ امکان به کاربردن مشترك از جهاتی است

۱ ـ قرار داد لفظ برای مقصودی تابع غرض گوینده است. گاهی انسان می‌خواهد برای اشخاصی مطلبی را مفصّل بیان کند و گاهی به خاطر این که تفصیل موجب فساد نشود به اجمال می‌پردازد.

۲ ـ بسیاری از مواقع گوینده به درستی دلالت یکی از دو معنای لفظ مشترك اطمینان دارد، امّا نمی‌داند که کدام يك از دو معنی مقصود است، ناگزیر لفظ مشترك را به طور مطلق به کارمی‌برد بدین خاطر که اگر تصریح کند ممکن

۱۲ ـ دراینجا منظور از اسمهای مفرد کلماتی هستند که فقط برای يك معنی وضع شده‌اند مانند: قلم، کاغذ....

است دروغ گفته باشد و اگر سکوت کند ممکن است بی‌اطلاع تلقی شود.

۳ـ جایز است که لفظی را قبیله‌ای برای معنایی، و قبیله‌ای دیگر برای معنای دیگر وضع کرده‌باشند و سپس این دو وضع مشتبه شوند و علّت وضع آنها برای دو معنی پوشیده بماند.

ج ـ وجود داشتن لفظ مشترك در زبان به ضرورت روشن است، زیرا از خاصیّت لفظ مشترك این است که هرگاه به کار رود، ذهن به یکی از دو معنی منتقل نمی‌شود که از معنای دیگر منصرف شود، بلکه به هنگام شنیدن لفظ درتعیین مقصود تا حضور قرینهٔ تعیین کننده مردّد می‌ماند و این یك واقعیّت است، مانند لفظ «قرء» که در اصطلاح شریعت برای دوران حیض و پاکی‌زنان قرار داد شده‌است. هرچند از جهت فراوان به کار رفتن لفظ دریکی از دو معنی ، آن معنی در نزد بعضی شیوع بیشتری پیدا می‌کند ولی چون درهمهٔ ذهنها این چنین نیست بازهم مشترك باقی می‌ماند.

بحث دوّم: در اقسام مشترك دو مفهوم لفظ مشترك به اقسام زیر تقسیم می‌شود:

۱ ـ دو مفهوم یا دو معنای متفاوت دارند و یا دو معنای نزدیك به هم. دو معنای متفاوت مانند پاکی و حیض که دو معنای متفاوتند برای لفظ مشترك «قُرء». دو معنای نزدیك به هم در ابتدا به دو قسم تقسیم می‌شود: یا یکی جزء دیگری هست یا خیر.

الف ـ نوع اوّل که یکی جز دیگری هست مانند لفظ ممکن که بردو مفهوم غیرممتنع و غیرضروری دلالت می‌کند (غیرممتنع و غیرضروری جزء مفهوم ممکن‌اند).

ب ـ نوع دوّم که یکی جزء دیگری نیست خود دو قسم است: یك مفهوم یا علّت است برای دیگری و یا صفت درصورتی که علّت باشد برای دیگری مانند

واجب بالذّات که علّت است برای واجب بالغیر (شاهد لفظ واجب است که در هردو مشترك است). درصورتی که صفت باشد مانند لفظ اسود که به عنوان اسم برشیء که دارای سیاهی است اطلاق می‌شود

دو تذکّر: تذکّر اوّل ـ هرگاه لفظ اسود بـه مفهوم دیگر سیاهی. مانند «**قار**» اطلاق شود از این جهت مفهوم تشکیکی دارد واگـر لفظ اسود را به عنوان اسم به کار بریم با مفهوم قار مفهوم اشتراکی دارد.

تذکّر دوم ـ امام فخر رازی جایـز نمی‌داند که لفظ واحدی برای دو معنای متناقض قـرار داده شود، به این دلیل که مشتـرك مفید معنای تردید اسـت و تردید دربارهٔ معنای نفی و اثبات برای هرکسی امری است روشن.

به نظر امـام فخر از دو جهت اشکال وارد است: اوّلاً از موجبـاتی که برای آوردن لفظ مشترك ذکـر کردیم موجباتی بـودند که همهٔ موارد را دربـر می‌گرفت و اختصاص به بعضی‌از مفاهیم نداشت.ثانیاً هرگاه جایز باشدکه‌لفظ واحدی برای دو معنای ضدّ که درحکم دونقیض است قرار دادشود، مانند لفظ قُرء برای‌پاکی و حیض که زن به هرحال یکی از این دوحالت را دارد. و تردید در آن حکمفرماست (درحکم نقیض)، چرا وضع لفظ برای دومعنای نقیض جایز نباشد؟

بحث سوّم: در سببهای اشتراك سببهای اشتراك به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱ ـ سبب وجـودی که ممکن است سبب اکثـری باشـد و آن این است که هریك از دو قبیله لفظی را بـرای معنایی قرار داد کنند و سپس هـرمعنی به طوری شهرت یابد که از یکدیگر متمایز نشوند (سبب وجودی یعنی عللی که به خاطرآن لفظ مشتـرك قرار داد می‌شود) وممکـن است سبب اقلّی باشـد و آن به این‌گـونه است کـه لفظی را شخصی بـرای دومعنی و بـه منظـور ادای مطلب بـه صـورت مجمل قـرار دادکند؛ و پیش از ایـن یادآوری کـردیم کـه ادای مطلب به صـورت مجمل هدف خردمندان است.

۲ ـ سببی که لفظ مشترك به وسیلهٔ آن شناخته می‌شود و آن یا به تصریح اهل لغت مشترك است و یا به برابری دومفهوم نسبت به شنونده وقتی که لفظ به کار رود و ذهنش مردّد شود که کدام یك از دو معنی منظور است پس از علم به وضع لفظ برای دومعنی.

بحث چهارم: درمورد مشترك درمورد الفاظ مشترك آیا جایز است که لفظ مشترك را به کار بریم و همهٔ معانی آن را منظور کنیم یا خیر؟ امام احمد شافعی، و ابوبکر باقلانی و ابوعلی جبائی وقاضی عبدالجبّار جایز دانسته‌اند. ابوهاشم و ابوحسین بصری و کرخی جایز ندانسته‌اند. بعضی از دستهٔ اخیر از آن جهت جایز ندانسته‌اند که معتقدند همهٔ معانی لفظ مشترك را نمی‌توان قصد کرد و برخی دیگر از ایشان به این دلیل جایز ندانسته‌اند که گفته‌اند لفظ مشترك برای این منظور وضع نشده‌است. و امام فخرالدین از این دسته است. آنها که جایز دانسته‌اند به دو دلیل استدلال کرده‌اند.

۱ ـ دلیل آورده‌اندکه کلمه صلوة از جانب‌خدا به‌معنای رحمت و از جانب فرشتگان به معنای استغفار است و خداوند متعال با همین یك لفظ در آیهٔ شریفه: «**اِنَّ اللهَ وَمَلائکَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَی النّبی**»[۱۳] تمام معنی را اراده کرده‌است.

۲ ـ گفته‌اند که کلمهٔ سجود در آیهٔ «**اَلَمْ تَرَاَنَّ اللهَ يَسْجُدُلَهُ مَنْ فِي‌السَّمواتِ وَمَنْ فِي‌الْأَرْضِ والشَّمْسُ وَالقَمَرُ وَالنُّجُومُ**»[۱۴] به سه معنی به کار رفته ۱ ـ به معنای خشوع که دربارهٔ فرشتگان است ۲ ـ به معنای چهره بر زمین ساییدن که دربارهٔ انسان است ۳ ـ نیاز وجودی به صانع بازبان حال که دربارهٔ جمادات است و خداوند متعال از این یك لفظ همهٔ این معانی را اراده فرموده است.

---

۱۳ ـ سورهٔ احزاب (۳۳): آیهٔ (۵۶): خدا و فرشتگان بر پیامبرش درود می‌فرستند.

۱۴ ـ سورهٔ حج (۲۲): آیهٔ (۱۸): آیا نمی‌بینی هرکه در آسمان و زمین است و خورشید و ماه و ستارگان برای خدا سجده می‌کنند

دلیل مخالفان استعمال لفظ مشترك درمعنای جمع این است که مفهوم معنای جمع با مفهوم تك‌تك معانی مختلف است و بنابراین اگر واضع لفظی را برای دو معنای فردی قرار داد کرده‌باشد، یا چنین است که یکبار هم جداگانه برای مجموع قرارداد کرده‌است یا چنین نیست. درصورتی که لفظ را برای معنای جمعی قرار داد نکرده‌باشد به کاربردن لفظ در معنای جمعی خلاف قرار داد خواهد بود و جایز نیست. و بر فرض که یکبار هم برای معنای جمعی قرار داد کرده باشد، اگر لفظ در معنای جمعی به کار رود و منظور فهماندن یکی از معانی افراد جمع باشد دراین صورت دریکی از مفاهیم جمع به کار رفته است نه در مفهوم جمع، و اگر هم معنای جمعی و هم معنای افراد اراده شده‌باشد غیر ممکن است زیرا وقتی قصد معنای جمع را داریم نمی‌توانیم قصد معنای افراد را جدا جدا داشته باشیم. و وقتی قصد معنای افراد را به طور جداجدا داریم نمی‌توانیم قصد معنای جمع را داشته باشیم و جمع بین این دوقصد متناقض و غیر ممکن است.

به نظر ما (شارح) در این بحث مورد اختلاف روشن نیست. اگر مقصود این باشد که به کار بردن لفظ مشترك درمعنای جمع به صورت مطابقه جایز است، سخن درستی نیست، زیرا استعمال لفظ مشترك به استعمال واحد هم برای جمع و هم برای فرد تناقض دارد. و اگر مقصود این است که لفظ مشترك را در معنای جمع برای افادهٔ صرف معنای جمع به کاربریم جایز است، چون استعمال لفظ مشترك در معنای جمع به عنوان مطابقه رواست، و دلالت آن برافراد دلالت ضمنی خواهد بود. ادعای مخالف استعمال لفظ مشترك در معنای جمع اگر به این دلیل باشد که «چون لفظ مشترك برای معنای جمع مثل معنای فرد قرارداد نشده‌است و اگر به کار رود حقیقت نیست» سخن درستی است. و اگر به کاربردن لفظ مشترك را در معنای جمع به صورت مجازی هم جایز نداند،

دلیل مدّعی این موضوع را ثابت نمی‌کند.

امّا دلیل کسانی که استعمال لفظ مشترك را در معنای جمع جایز می‌دانند ضعیف است. دلیل اوّلشان که «يُصلّونَ» است کافی به مقصود نیست، زیرا ضمیر در یصلّون به منزلهٔ ضمیرهای متعدّدی است که مقتضی افعال گوناگونی می‌باشد که از هر ضمیری معنای خاصّی فهمیده می‌شود و گویا معنای ضمنی کلمه چنین است که‌خداوند رحمت‌می‌فرستد و فرشتگان طلب آمرزش می کنند.

دلیل دوّمشان نیز قانع کننده نیست، زیرا آیه دارای حروف عطف متعدّدی است که برافعال مختلفی دلالت می‌کند. بنابراین مضمون آیهٔ شریفه با درنظر گرفتن حروف عطف چنین است: «برای خدا سجده می‌کند هر آنکه درآسمان است و سجده می‌کند هرآنکه درزمین است». همچنین تاآخر آیه فعل يَسجُد تکرار می‌شود و منظور از معنای سجده درهرکدام معنای خاصی است که به قرینه معلوم می‌شود وبرفرض که بپذیریم که یك لفظ برای معنای جمع به کار رفته است می گوییم مجازی به کار رفته‌است و گرنه تناقض لازم می‌آید چنان که دردلایل مخالفان استعمال لفظ مشترك برای معنای جمع توضیح داده شد.

بحث پنجم: دربارهٔ قرینه‌ای که مقصود گویندهٔ لفظ مشترك را تعیین می کند

اگر همراه لفظ مشترك قرینه‌ای نبا شد که معنای مقصود را تعیین کند (چنان که مثلاً در فارسی گفته شود شیر خریدم)، لفظ مشترك (شیر) درفهم معنی مجمل خواهد بود اما اگر قرینه همراه لفظ مشترك باشد چهار صورت دارد:

۱ ـ ممکن است قرینه همهٔ معانی لفظ مشترك را تأیید کند؛

۲ ـ ممکن است قرینه بعضی معانی لفظ مشترك را تأیید کند؛

۳ ـ ممکن است قرینه هیچ یك از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند.

۴ ـ ممکن است قرینه بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند.

اگر قرینه همهٔ معانی لفظ مشترك را تأیید کند دو صورت دارد:

الف ـ بین معانی لفظ مشترك منافات باشد به گونه‌ای که قابل جمع دریك لفظ نباشد لفظ مشترك تا ظهور ترجیح دهنده‌ای مجمل خواهد بود.

ب ـ بین معانی لفظ مشترك منافات نباشد، لفظ مشترك درهمهٔ معانی به صورت مجاز به کار می‌رود.

اگر قرینه، بعضی از معانی لفظ مشترك را تأیید نماید لزوماً باید لفظ مشترك را به همان معنی گرفت، هرچند لفظ مشترك برای دو معنی یا بیشتر باشد.

اگر قرینه هیچ یك از معانی لفظ مشترك را تأیید نکند دراین صورت باید لفظ مشترك را در معنای مجازی آن حقایق به کار برد و دراین صورت دارای اقسام زیر است:

الف ـ بعضی از معانی حقیقی لفظ مشترك بربعضی دیگر برتری داشته باشد دراین صورت یا میان معانی مجازی برابری هست یا برابری نیست. چنانچه برابری باشد لفظ برمعنای مجازیِ حقیقی که برتری دارد حمل می‌شود و اگر برابری نباشد و مجازِ حقیقت برتری دارند رجحانِ داشته باشد بازهم لفظ مشترك برهمان معنای مجازی حمل می‌شود و اگر معنای مجازی حقیقتِ غیر برتری دارنده رجحان داشته باشد میان دو معنای مجازی تعارض پیدا می‌شود و تازمانی که مرجّحی در کار نباشد برهیچ معنایی حمل نمی‌شود.

ب ـ میان معانی حقیقی لفظ مشترك مساوات و برابری باشد. دراین صورت اگر معنای مجازی این حقایق از جهت نزدیکی و دوری به معنای حقیقی اختلاف داشته باشند لفظ مشترك برمعنای مجازیی که به معنایی حقیقی نزدیکتر باشد حمل می‌شود. و اگر میان معانی مجازی برابری باشد، میان مجازهای این حقایق به خاطر برابر بودنشان تعارض به وجود می‌آید و تا زمانی که دلیل رجحان دهنده‌ای نباشد، لفظ مشترك برهیچ یك از معانی مجازی حمل نمی‌شود.

اگر قرینـه، بعضی از معانی لفظ مشترك را تأییـد نکند و لفظ مشترك فقط دارای دو معنی باشـد برمعنای دوّم حمل مـی‌شود و اگر بیشتـر از دومعنی داشته باشد لفظ مشتـرك نسبت به معانی تأییـد شده اگر یك معنی باشـد برهمان معنی حمل می‌شود و اگر بیشتر از یك معنی است مجمل خواهد بود.

اگر قـرینه بعضی از معانی لفظ مشتـرك را تأیید کنـد پس حمل لفظ برآن معنی مشخّص است چه برای لفظ دو معنی باشد یا بیشتر.

قسم دوّمـ دربارهٔ زیباییهای الفاظ است

قسم دوّم در خصوصیّات الفاظ نسبت به معـانی آنهاست که باعث حسن می‌شود و آنها را زمینه‌ساز ادای مقصود و آمـاده کنندهٔ ذهن برای قبول مقصود نیز شمرده‌اند. این بحث بریك مقدّمه و دومطلـب ترتیب یافته است و مقدّمه دارای دو بحث است:

بحث اوّل: دربارهٔ تعریف بلاغت و فصاحت است بلاغت مصدر بَلُغَ است و بلیغ کسی است که نهایت مقصود خود را با عبـارتی که از خلاصه گویی مضرّ به معنی و مفصّل گویی خسته کننده به دور باشد ادا کند.

فصـاحت عبارت است از عـاری بودن سخن از پیچیـدگی الفاظ. ریشـهٔ فصـاحت از فصیح است و آن شیری است کـه نـاخالصی آن گـرفته شـده‌باشـد ومربوط به زمـان زایمان نباشد. فَصَحَ و اَفْصَحَ به معنای خـالص به کار می‌رود. عربها وقتی که شیر گوسفنـد خالص شود می‌گویند: **افصحت الشاة** وهرگاه زبان از لکنت و گرفتگی پاك شود می‌گویند: **اَفْصَحَ العجمی فصاحة**، یعنی زبان گنگ باز و فصیح شد. فصاحت نزد اهل ادب بـه معنای به کار بردن لغات دور از فهم نیست،بلکه به معنای به کارگیری عبـاراتی است که به فهم نزدیك و برای شنونده شیرین و از لحاظ نـوآوری تعجّب انگیز، آغاز آن بر انجامش گـویا، و ابتدای آن

نشان دهندهٔ سبك آن باشد. بیشتر سخنوران بین بلاغت‌و فصاحت فرقی نگذاشته و آنها را به عنوان دولفظ مترادف درمعنای واحـد به کار برده‌اند. و بعضی بلاغت را دربارهٔ معنی، و فصاحت را در مـورد الفاظ قرار داده‌اند، ولی ادّعـای نزدیك به حقیقت این است کـه فصاحت مـوجب بلاغت می‌شـود و بلاغت از فصـاحت فراگیـرتر است، زیـرا گاهی شخص غیـرفصیح مقصود خود را بـه هرنـوع عبارتی می‌رساند و در عرف علما، بلاغت و فصاحت مساوی هم‌اند. خلاصه: فصاحت عبارت است از پـاکی سخن از پیچیدگی کـه دلالتش برمعنی بـاعث آسانی فهم شود و شنیدنش لـذّتبخش باشد و بلاغت سخن فصیحی است که سخنور را در ادای مطلب به نهایت مقصودش برساند.

بحث دوّم: در موضوع علم بلاغت و فصاحت چون مقصود از سخن، رساندن معنی است و این رساندن معنی چنان که می‌دانید گاهی فقط به قرار داد و گاهی بـه قرارداد و عقل مـربوط مـی‌شود، بنـابراین می‌گـوییم مـوضوع علم فصـاحت «سخن» است که بـرمعنای خود بـه یکی از دلالتهای سـه‌گانه (مطـابقه، تضمّن، التزام) به صورتی که باعث نزدیکی معنی و خـوشایندی شنونده گردد، راهبر شود و موضوع بلاغت سخن فصیح است.

امـام فخر رازی گفتـه است: «موضـوع فصـاحت و بلاغت کـلام است از جهت دلالت التـزامی، زیرا محـال است معنـای وضعی کلمه کم یـا زیاد شـود. بنابراین اگر شنـونده معنای قرار دادی لفظ را بداند مفهوم کلمه را کـاملاً خواهد فهمید و اگر آگاه به معنای قراردادی نباشد از شنیدن لفظ هیچ معنایی را نخواهد فهمید. به این دلیل کـه هرگاه به عنـوان مثال زید را به شیرتشبیـه کنند و منظور از بیـان این معنی دلالـت قـراردادی باشـد بـاید بگـویی زیـد مـانند شیـر است در شجـاعت. و برای این کلمـات معنای دیگـری غیر از معنـای قراردادی متصـوّر نیست و اگر به جـای این کلمات (زید، مانند، شیر، شجـاعت) کلمات مترادفی

به کار بریم بازهم تغییری درمعنی ایجـاد نمی‌شود. از این بیان روشن می‌شود که، کوتاهی سخن (قصر)، حذف کلمات و کنـایه آوردن از ویژگیهای عقلی است نه قراردادی. و به همین دلیل است کـه بیشتر آنچه در علوم عقلی بـه کار می‌روند از نوع دلالت قراردادی هستند زیرا که در دلالتهای وضعی احتمال این که افزایش و کاهشی که سبب غلط و اشتباه شود نیست.

«امّا فـایده بخشی فصـاحت و بلاغت در دلالتهـای عقلی التزامی بـدین خاطر است که ذهن از مفهوم لفظ، به معنـای عقلی (التزامی) آن انتقال می‌یابد؛ و دلالتهای عقلی التزامی فراوانند و گاهی بـه مفهوم لفظ نزدیك و گاهی دوراند. بنابـراین ناگزیـر، بیان معنای واحد بـه راههای گونـاگون صحیح است و ممکن است این روشهـا بعضی کاملتـر در ادای مقصود و بعضی نـاقص‌تر باشنـد. این است معنای فصاحتی که به کلمات مفرد مربوط می‌شود.»

درجـواب امام فخـر می‌گوییم: اقتضـای تحقیق این است که کم و زیـاد شدن معنـوی به معنای قـراردادی نیز سرایت می‌کنـد و امام فخر خـود قبول دارد که بعضی از حـروف از نظر آهنگ فصیحتـر و از نظر شنیدن خـوشاینـدتر است مثل حرف عین، و بعضی از حروف بـرزبان آسانتر جـاری می‌شود مانـنـد حروف «ذلاقه» و بعضی برزبان سنگین‌تر جاری می‌شـوند. و شك نیست که کلام ترکیب یافته از آسـانترین و خوشاینـدترین حروف برای شنـونده فصیحتر و خوشـایندتر از کلامی است که ایـن‌گونه نباشد. و بـاز امام فخر قبول دارد کـه کلام فصیحتر، هـدایت کننده‌تـر بـر معنی و سهل القبول است. بـرای انسـان نسبت به کـلامی کـه این چنین نیست. و اطلاع قبلی از معنـای قـراردادی به آنچـه ما گفتیم زیـان وارد نمی‌کنـد زیرا انســان گـاهی علم قبلی بـه معنای قـراردادی لفظ دارد،سپس آن را فـرامـوش می‌کنـد و بـه هنگـام شنیـدن لفظ، نفس انسـان معنی را از لفظ فصیح سریعتر در می‌یـابد و از شنیدن آن به دلیل فصاحتش لذّت می‌بـرد. برتری

و فایده بخشی بیشتر معنی ندارد مگر لذّتی که برای انسان از دریافت معنی حاصل می‌شود و سرعتی که در پذیرش کامل آن از الفاظ ساده به دست می‌آورد. امّا گفتهٔ امام فخر دربارهٔ بلاغتی که بازگشت به نظم و ترتیب می‌کند، حقیقت این است که سخن منظّم ناگزیر مرکّب از مفردات است و ممکن است ترکیب مفردات به گونه‌ای باشد که مفید مقصود نباشد و ممکن است مفید به مقصود باشد.

ترکیب مفید دارای درجات و مراتب فراوانی است.

مرتبهٔ اعلا، کلامی است که درحدّ اعلای ترکیب‌باشد و آن به‌گونه‌ای است که محال است از لحاظ افادهٔ معنی از آن کاملتر و متناسبتر پیدا شود.

مرتبهٔ ادنیٰ، کلامی است که درپایین‌ترین درجهٔ افادهٔ معنای مقصود باشد و آن کلامی است که اگر پایین‌تر از این‌درجه قرار بگیرد مفید معنای مقصود نخواهد بود.

حدّ وسط، سخنی است که از نظر تناسب و اعتبار و رساندن مقصود بین دومرحلهٔ اعلاو ادنیٰ باشد و بلاغت دراین حدّ مورد نظر است واین همان‌گفتهٔ عبدالقاهر جرجانی است که «نظم و ترتیب عبارت است از رعایت معانی مقصود بین کلمات». بعداز اثبات این مطلب می‌گوییم که پست‌ترین مرتبه سخن از نظر تناسب دارای بلاغت نیست، امّا سایر مراتب هرمرتبه نسبت به مرتبه پایینتر دارای فصاحت و بلاغت است.

مرتبهٔ اعلای سخن و آنچه که نزدیك به این مرتبه است معجزه گفته می‌شود. این بود تحقیق لازم درفصاحت و بلاغت در مفردات و مرکّبات.

مطلب اوّل: این مطلب دربارهٔ مفردات است و از یك مقدمه و چندباب تشکیل می‌شود.

مقدّمه ـ بدان که برای اشیاء چهار مرتبه وجودی است

۱ ـ وجود و تحقّق اشیاءدر خارج؛

۲ ـ وجود و تحقّق اشیاء در ذهن؛

۳ـ وجـود و تحقّق اشیاء در لفظی کـه هدایت کننـده باشـد برآنچـه که در ذهن است؛

۴ ـ وجود و تحقّق اشیاء در نوشته‌ای که راهنمـا باشد به آنچه که در سخن است.

برتـری سخن در زیبایی گاهی مـربوط بـه کتاب است و گاهی بـه واسطهٔ خـود لفظ بـدون تـوجه بـه معنی و گـاهی بـه واسطـهٔ لفظ است از آن جهت کـه بـرمعنای قـراردادی دلالـت دارد. و گـاهی به سبب لفـظ است از آن جهت که بـه دلالت التزامی برمعنی دلالت می‌کند.

آن زیبـاییها کـه مـربوط بـه کتابت اسـت از تکلّف خالی نیست؛ و چـون سخنی که مـادرصدد شرح آن هستیم، سخن حضـرت علی(ع) خالی ازتکلّف و بیراهه روی است، پس بیـان محسّنات کتابت کم فایده‌است و بـدین خاطر آن را رها کردیم.

باب اوّل

باب اول در زیباییهـایی است که به خود لفظ برمی‌گـردد و آن یا به تك‌تك حروف مـربوط است و یا بـه ترکیب و یا به یك کلمـه و یا به کلمـات زیاد از این لحاظ است که این باب به دو فصل تقسیم می‌شود:

فصل اوّل در چیزهایی است که به تك تك حروف و ترکیب آنها و چگونگی کلمه مربوط است و دارای بحثهایی است

بحث اوّل: در مخارج حروف است و آن ۱۶ قسم است:

۱ ـ انتهای حلق و آن مخرج سه‌حرف است: همزه، الف، ها.

۲ ـ وسط حلق و آن جایگاه خروج دو حرف: ع و ح است.

۳ ـ نزدیکترین جا به لبها و آن مخرج حروف: غ وخ است.

۴ ـ زبان و کام و آن مخرج ق است.

۵ ـ کمی نزدیکتر به لب ازمخرج ق روی زبان و کام و آن مخرج ك است.

۶ ـ وسط زبان و کام و آن مخرج حروف ج و ش و ی است.

۷ ـ کنار زبان و دندانهای بزرگ و آن مخرج ض است.

۸ ـ سرزبان و قسمت فكّ بالایی نزدیك دندانهای رباعی مخرج ل است.

۹ ـ سطح بالای زبان، نزدیك به دندانهای ثنایا مخرج ن است.

۱۰ ـ از مخرج ن کمی به طرف مخرج ل، مخرج «ر» است.

۱۱ ـ بین سرزبان و کمی‌بالاتر از دندانهای‌ثنایا مخرج ط، ت،و «د» است.

۱۲ ـ بین سرزبان و کنار دندانهای ثنایا مخرج ز، س و ص است.

۱۳ ـ بین سرزبان و قسمت پایین ثنایای فوقانی مخرج ظ، ث و «ذ» است.

۱۴ ـ قسمت داخلی لب پایین و اطراف دندانهای ثنایای بالا مخرج ف است.

۱۵ ـ بین دو لب مخرج: ب، م و «و» است.

۱۶ ـ مخرج ن خیشوم (بینی) است.

خلیل (عالم نحوی) گفته است: «ذلاقه در سخن گفتن حروفی هستند که با سرزبان ادا می‌شوند. ذلق‌اللسان یعنی نوك زبان، مانند ذلق‌السنان یعنی نوك نیزه.» و همو گفته است که با نوك زبان جز سه حرف ادا نمی‌شود و آنها عبارتند از «ل، ر، ن» و به همین جهت آنها را حروف ذلاقه نامیده‌اند. مخرج حروف شفائیه که عبارتند از «ف، ب، م» نزدیك حروف ذلاقیّه است. به گفتهٔ خلیل چون حروف ذلاقیه درنطق آسان برزبان جاری می‌شود، درساختمان کلام فراوان به

کارمی‌رود. و هیچ کلمهٔ پنج حرفی کاملی نیست که از حروف ذلاقیه خالی باشد. هرگاه کلمه چهاروپنج حرفی خالی از حروف ذلاقیه و شفائیه را بیابیم آن کلمه نوظهور و از سخن عرب به شمار نمی‌رود و نیز گفته است که حرف «ع و ق» در کلمه‌ای به کار نمی‌رود مگر این که آن را زیبا می‌سازد. زیرا این دوحرف سلیس‌ترین حروفند.

حرف «ع» فصیحترین حرف است از نظر آهنگ و خوشایندترین حرف است از نظر شنیدن. حرف «ق» دارای واضحترین صدا و از استوارترین حروف است. هرگاه حرف «ع یا ق» در ساختمان کلمه باشد آن کلمه زیباست «س» و «د» درساختمان اسم چنین نقشی دارند، زیرا «د» نرم آهنگتر از «ط» و بلندآهنگتر از «ت» است «هاء» در کلمه به خاطر نرمی و سبکی آسان تحمّل می‌شود. ناگزیر رعایت این امور به دلیل روانی کلام برزبان، لازم و مانند شروط فصاحت و بلاغت است.

بحث دوم: راجع به زیباییهای سخن است که از تك تك حروف و یا شروط ترکیب آنها حاصل می‌شود:

الف ـ محاسنی که از حذف حروف به دست می‌آید و آن پرهیز عمدی از به کار بردن یك یا دو حرف درسخن و کلام به منظور ابراز مهارت در زبان است. و اصل (نام شخصی است) که مخرج «ر» نداشت پیوسته از به کار بردن «ر» پرهیز می‌کرد، و دراین که چگونه باید از ادای جمله‌ای که «ر» داشته باشد بپرهیزد و جمله‌ای دیگر به همان معنی ولی بدون «ر» بسازد، ماهر شده بود. مثلاً اگر به وی پیشنهاد می‌شد که بگوید: **ارکب فرسك و اطرح رمحك**: «اسبت را سوار شو و نیزه‌ات را پرتاب کن» بدون تأمّل می‌گفت: **الق قناتك واعل جوادك**؛ که به معنای جملهٔ قبل است. حریری شاعر، این گونه سخن گفتن را به نهایت رسانده و اشعاری ساخته که در آنها حروف نقطه‌دار، و در اشعاری دیگر حروف بی‌نقطه

را حذف کرده است.

ب ـ اعنات و آن التزام به رعایت حروف قبل از حرف روی یا ردیف است. با توجّه به این که این گونه ملاحظه‌ای در سجع لازم نیست. مانند فرمودهٔ خداوند متعال: «فَامّاالْیَتیمَ فَلاٰتَقْهَرْ وَامَّاالسّائلَ فَلاٰتَنْهَرْ»[۱۵] که درکلمهٔ تقهر و تنهر رعایت روی و ردیف شده‌است وسخن علی(ع) درستایش پیامبر(ص) که فرموده‌است: بَلَغَ عَنْ رَبِّهِ مُعَذِّراً ونَصَحَ لأُمَّتِهِ مُنَذِّراً «از جانب پروردگارش به مقام عذرپذیری و بخشودگی رسیده‌بود و دربارهٔ اُمّتش بیش از حدّ خیرخواه بود». دراین جمله میان معذّر و منذّر رعایت روی و ردیف شده‌است.

ج ـ محاسن سخن به سبب شروط درترکیب باشد، بدین‌سان که ترکیب باید معتدل باشد، زیرا بعضی از ترکیبها درنهایت ناخوشایندی است مانند قول شاعر که گفته است:

و قبر حرب بمکاٰن قفر　　　　ولیس قرب قبر حرب قبر[۱۶]

دراین بیت سه بار کلمه قبر تکرار شده‌است و با کلمه حرب و قفر ناخوشایندی و سنگینی ایجاد کرده‌است.

گاهی ناخوشایندی وسنگینی سبکتر و کمتر است به طوری که به سنگینی نوع اوّل نیست ولی به هرحال برای شنونده سنگین و ناخوشایند است مانند شعرابی تمام که گفته است:

کریم متیٰ اَمْدَحْه امْدَحْه والوری　　　　جمیعا ومهما لمته لمته وحدی[۱۷]

کلمه اَمْدحهُ ولُمْتُه هر کدام یك بار تکرار شده و در عبارت سنگینی

---

۱۵ ـ سورهٔ ضُحی (۹۳): آیه (۸ و ۹): یتیم را هرگز میازار و فقیر سائل را هیچ از درت به زجر مران.

۱۶ ـ قبر حرب درمکان خشك و بی‌آب و علفی است و نزدیك قبر حرب قبری نیست

۱۷ ـ آن شخص بخشنده‌ای است که هرگاه او را بستایم همهٔ مردم در ستودن او با من همراهند و هرگاه او را سرزنش کنم در این سرزنش تنهایم.

ایجاد کرده است.

گاهی ترکیب باعث سنگینی عبارت می‌شود ولی به حدّ عیبجویی نمی‌رسد، و دلیل سنگینی یا از جهت نزدیکی مخارج حروف است که دراین صورت چون صدای حروف در دو زمان نزدیك باید ادا شود حرف اول ظاهر نمی‌شود و یا به دلیل بازگشت صدای حرف دوم به مخرج حرف اول است، مانند «هُعْخُعْ» که تمام چهار حرف آن حروف حلق است این مراتب که درجهت سنگینی کلمات گفته شد درجهت روانی کلمات نیز وجود دارد.

بحث سوّم: این بحث در محاسن حروف مربوط به کلمات مفرده است و بحث دراین باره از دو جهت است:

۱ ـ این که کلمه از نظر زیادی و کمی حروف درحدّ متوسط باشد زیرا حرف واحد مفید نیست و کلمهٔ دوحرفی نیز درنهایت زیبایی نیست. امّا کلمات سه‌حرفی بهترند، چون دربردارندهٔ حرف اوّل، وسط و آخرند و نیز به این دلیل که صدا از عوارض حرکت است و حرکت درسه حرف بهتر آشکار می‌شود و هرگاه درکلمه سه‌حرف وجود داشته باشد کلام آسانتر برزبان جاری می‌شود. کلمات چهاروپنج حرفی کمی سنگین‌اند به خاطر دارا بودن حروف اضافی نسبت به سه حرف که ایجاد کنندهٔ صوت بودند.

۲ ـ متعادل بودن کلمه از نظر حرکات؛ هر گاه پنج حرکت متوالی در کلمه‌ای پدید آید کاملاً از وزن متعادل خارج می‌شود. به این دلیل است که شعر، چنین حرکات متوالی را نمی‌پذیرد. چهارحرکت متوالی نیز باعث کمال سنگینی است، امّادوحرکت متوالی که بعد از آنها سکونی باشد متعادل و از روی اجبار تا سه حرکت قابل قبول است.

فصل دوّم از محاسن کلمات، مربوط به کلمات ترکیبی و دارای دونوع است

نوع اوّل، جملاتی هستند که دارای دو کلمه‌اند و دارای چهار بحث است:

بحث اوّل ـ در مورد تجنیس (هم جنس بودن) است. دو کلمهٔ متجانس دارای انواع زیر است:

۱ ـ تجنیس تام؛ دو کلمهٔ متجانس اگر مفرد و در نوع حروف و تعداد و حرکات و کیفیت یکسان باشند، تجنیس تام نامیده می‌شود، مانند قول عرب که می‌گوید: «حدیث حدیث» سخن تازه و مانند سخن حریری شاعر وَلَامْلَأَءِالرّاحَةَ مَنْ اسْتَوطَأَ الراحَةَ: «به راحتی کامل رسید کسی که پا روی راحتی بگذارد.»

۲ ـ انواع تجنیس ناقص؛ میان دوکلمهٔ مفرد درحرکات اختلاف است مانند گفتهٔ عرب که گفته است: جُبَّةُ البُرِدِ جُنَّةُ البَرِدِ «قبایی که از جنس بُرد باشد سپر سرماست» بین دو کلمهٔ بُرد و بَرد تجنیس با اختلاف حرکات است.

ممکن است میان دوکلمهٔ مفرد از لحاظ حرکت و سکون اختلاف باشد مانند سخن عرب که گفته است: اَلْبِدْعَةُ شَرَكُ الشِرْكْ: «بدعت دام شرك است» میان شَرَكْ و شِرْك تجنیس است منتها با اختلاف حرکت و سکون.

ممکن است اختلاف میان دو کلمهٔ مفرد از لحاظ تشدید باشد مانند قول عرب که گفته است: الجاهِلُ اِمّامُفرِّطٌ واِمّامُفْرِطٌ؛ «نادان درکار یا زیاده‌روی می‌کند یا کوتاهی.»

ممکن است میان دو کلمهٔ مفرد در تعداد حروف اختلاف باشد. بدین صورت که دو کلمه درحروف و شکل مساوی باشند و سپس به یکی از دو کلمه حرفی اضافه شود این دو کلمه را مزیل هم نامیده‌اند. حرف اضافه شده ممکن است درآغاز کلمه باشد مانند سخن باری تعالیٰ: وَالْتَفّتِ السّاقُ بِالسّاقِ اِلیٰ رَبِّكَ یَوْمَئِذِ المَسٰاقُ[18] حرف «ب» در ساق دوّم اضافه شده‌است؛ و ممکن است حرف

۱۸ ـ سورهٔ قیامت (۷۵): آیهٔ (۳۰): ساقهای پا (از شدّت غم عقبی و حسرت دنیا) به هم در پیچید در آن روز، خلق را به سوی خدا خواهند کشید.

اضافه در وسط کلمه باشد مانند: کَبَدٌ کَبید: «دشواری سخت». ویا درآخر کلمه افزوده شود مانند سخن بعضی از عرب: **فُلانٌ سالٍ مِنْ احْزانِه، سٰالِمٌ مِنْ زَمانِهِ** : «فلانی چون ازغمهایش می‌گذرد از روزگار درامان است». و مانند شعر ابی‌تمام:

یمدّون منْ اید عواص عواصم تصول باسیاف قواض قواضب[۱۹]

در مثال اول بین سال و سالم و در مثال دوّم عواص و عواصم، قواض و قواضب که در کلمهٔ دوّم یك یك حرف نسبت به کلمهٔ اوّل اضافه است جناس ناقص است.

ممکن است گاهی میان دو کلمهٔ مفرد به وسیلهٔ یك حرف یا دو حرف (متنوّع) اختلاف باشد. مورد اختلاف گاهی در اوّل کلمه است مانند قول عرب: **بَیْنی و بَیْنکُمْ لَیْلٌ دامِسٌ و طریقٌ طامِسٌ** : «بین من و شما شب تاریك است و راه ناپیدا». که بین دامس و طامس با اختلاف درحرف اوّل جناس ناقص است. و گاهی مورد اختلاف در وسط کلمه است مانند قول عرب: **ماٰخصَّصْتَنی وَلٰکِنْ خَسَّسْتَنی**؛ «مرا ممتاز نساختی بلکه خوار کردی»، که دراین مثال مورد اختلاف(ص) و (س) است که از دونوع مختلف ولی از نظر صدا به هم نزدیکند. به این تجنیس مشابه و کمیاب نیز گفته‌اند.

گاهی اختلاف در نوع حروف ودر آخر کلمه است مثل سخن پیامبر(ص): **الخَیْر مَعْقُودٌ بَنواصِی الخَیْل**: «سعادت و نیك‌بختی به پیشانی اسبها بسته است» ، (منظور اسبان مجاهدان فی‌سبیل الله است) که دراینجا بین خیر و خیل تجنیس ناقص است، زیرا «ر» و «ل» دو نوع حرف است.

گاهی اختلاف به واسطهٔ دو نوع حرفی است که از نظر مخرج به هم نزدیك نیستند ممکن است این حروف درآخر، وسط، یا اوّل کلمه باشد. در آخر کلمه

---

۱۹ ـ دستهای متجاوزان را قطع کنند و با شمشیرهایی که حکم مرگ را دارد برآنها حمله ور می‌شوند.

مانند سخن خداوند متعال: وَإِذٰا جائَهُمْ اَمْرٌ مِنَ الْاَمْنِ [۲۰]. در اینجا بین امر و امن تجنیس ناقص و «ر» و «ن» قریب المخـرج نیستند. در وسط کلمه مـانند سخن خداوند متعال « وَ إنَّهُ عَلىٰ ذٰلِكَ لَشَهيـدٌ وَ اِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَـديدٌ »[۲۱]. در اینجا بین کلمه شهید و شـدید تجنیس ناقص است و «هـ» و «د» مختلف المخرج‌اند. در اوّل کلمه مانند سخن حریری: لا اعطی زمامی مَنْ يَخفِر ذِمامی «اختیارم را به کسی که بـا من عهدشکنی کند نمی‌دهم». شـاهد دراینجا دو کلمه زمـام و ذمام است که بین آنها تجنیس ناقص است زیرا «ز» و «ذ»دونوع حرف است.

تجنیس یا در آخـر دو عبارت و درمقـابل یکدیگـر قرار دارنـد که واضح و آشکار است و یا نـزدیك به یکدیگر و در آخر یك عبارت قـرار دارند که مزدوج و مکرّر نامیده می‌شونـد مانند قول عرب: النَبيـذُ بغيـر نَغَمٍ غَـمٌّ و بغيـر دَسَمٍ سَمٌّ؛ «شـراب بی‌نغمـه خـوان غم انگیز است و بـدون گـوشت و چـربی خـوردن سمّ است». مَنْ طَلَبَ شَيْئاً وَجَدَّ وَجَدْ؛ «کسی که چیزی را با جدیّت بخواهد می‌یابد». مَنْ قَرَعَ بٰاباً وَلَجَّ وَلَج: «هرکس دری را با اصرار بکوبـد باز می‌شود». دراین مثالها بین نغم و غمّ، دسم و سمّ، جدّ و، وَجَدَ، لَجّ و لَج تجنیس مزدوج است.

گاهی تجنیس صـراحت ندارد و با اشاره است مـانند سخن عرب: حُلِقَت لِحْيَةُ مـوسى بِاسِمِـهِ و بِهرون اِذا مـاٰقُلِبا: «محاسـن موسی بـا تیغ تراشیـده شد و همچنین تـراشیده شـد به وسیلـهٔ هارون و قتـی که وارونـه خوانـده شود (نـوره)» دراینجا بین موسی (نام شخصی) و باسمه (یعنی موسی به معنای تیغ) تجنیس به اشاره است

گاهی تجنیس به گونه‌ای است کـه در حروف و معنی با هم اختلاف دارند چنین تجنیسی مشوَّش نامیده می‌شود مانند سخنی که گفته‌اند: فُلاٰنٌ مَليحُ البَلاغَةِ

---

۲۰ ـ سوره نساء (۴): آیه (۸۳): وقتی که فرا رسد آنها را فرمانی به آسایش.

۲۱ ـ سوره عادیات (۱۰۰) آیه (۷و ۸): انسان برتمرّد نفس خویش گواه و مال را سخت دوست دارد.

كامِلُ البَراعَةِ، «فلان کس بلاغت نمکین و فضل کامل دارد.».

اگر عین الفعل دوکلمهٔ متجانس یکی باشد آن را تجنیس مصحَّف می‌گویند و اگر دوکلمهٔ متجانس در لام‌الفعل مشترك باشند تجنیس مشابه نامیده می‌شود.

تجنیس اگر به صورت کلمات مرکّب باشد سه‌صورت دارد:

۱ ـ اگر فقط در نوشتن مشابه بوده و در تلفظ مشابه نباشد آن را مصحّف می‌گویند مانند سخن علی(ع) که فرمود: **قَصِّرْ ثیابَك فَاِنَّهُ اَبقیٰ واَتقیٰ واَنقیٰ** [۲۲]: «لباست را کوتاه کن که آن پردوامتر و به تقوا نزدیکتر و پاکیزه‌تر است». میان کلمات **اَبقیٰ** ، **اَتقیٰ** و **اَنقی** تجنیس مصحّف است. و نیز گفته‌اند: **عِزُّكَ غَرَّكَ فَصارَ قُصارُ ذلِكَ ذُلُّكَ فَاخْشِ فاحِشِ فِعْلَك فَعَّلكَ تَهدا بِهذا**؛ «مقام تو را مغرور کرده و نتیجهٔ آن موجب خواری تو شده، بنابراین از فعل زشتت بترس شایدبدین سبب رستگار شوی».

۲ ـ ممکن است دوکلمهٔ مرکّب متجانس فقط از نظرلفظ با هم متشابه باشند نه از نظر خط. که آن را متجانس مفروق می‌گویند مانند قول شاعر:

کلّکم قد اخذالجام فلاجام لنا ... ماالّذی ضرّ مدیر الجام لوجاٰملنا [۲۳]

دراینجا کلمات «**جٰامَ لَنٰا**» و «**جاٰمَلَنٰا**» فقط در تلفّظ تشابه دارند نه در خط

۳ ـ ممکن است دومرکّب متجانس هم از لحاظ خط و هم از لحاظ تلفّظ متشابه باشند که آن را مقرون نامند. مانند سخن گوینده‌ای که گفته است. **اذٰالَمْ یکُن مُلْكٌ ذاهِبَةٍ فَدَعْهُ، فَدَوْلَتُهُ ذاٰهِبَةٌ** ، «هرگاه فرمانروایی دارای بخشش نباشد او را واگذار زیرا دولتش ناپایدار است». دراینجا شاهد در « **ذاهِبَةٍ** و **ذاهِبَةٌ** » است که

۲۲ ـ بعضی قَصِّر را به معنای طَهِّر گرفته‌اند. ـ م.

۲۳ ـ هرکدام از شما جام خود را گرفت و برای ما جامی نیست به ساقی چه زیانی داشت اگر با ما خوش رفتاری می‌کرد.

اوّلی دوکلمه و دوّمی یك کلمه است، امّا از لحاظ خط و تلفظ کاملاً مثل هم‌اند.

بحث دوّم ـ کلمات در مورد مبدأ اشتقاق است اشتقاق عبارت است از ساختن جملاتی که در آنها از کلماتی که در ریشه هم خانواده‌اند استفاده شود، مانند سخن خداوند متعال: «**فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ القَيِّمْ**»[۲۴] و مانند سخن پیامبر(ص) : **اَلظُّلمُ ظُلُماتُ يَوْمِ القيامَةِ** ، «ستم موجب تاریکی قیامت ستمگر می‌شود». و مانند سخن علی(ع): **جاهِلٌ خبّاط جَهَلات، عاشَ رکاب عشَرات**، «نادان غرق در اشتباه کاری همیشه عقب مانده از زندگی است». دراین مثالها **اَقِم باقيِّم، ظلم با ظلمات، جاهل با جهلات** هم ریشه‌اند وباعث زیبایی کلام شده‌اند.

گاهی کلماتی شبه مشتق وجود دارد و باعث زیبایی سخن می‌شود، مانند سخن خداوند متعال: **وَجَناالجَنَّتَينِ دانٍ : قالَ اِنّى لِعَمَلِكُمْ مِنَ القالينَ** [۲۵]. دراین دو آیهٔ شریفه میان **جنا** و **جنّتین، قال** و **قالین** شباهت اشتقاق وجود دارد درحالی که از یك ریشه نیستند، اما موجب زیبایی کلام شده‌اند.

بحث سوّم ـ محاسن کلام دربارهٔ **ردّالعَجُزِ علی الصَّدر** است. **ردّالعَجُز علی الصّدر** کلمه‌ای است درنصف آخر شعر که مشابه آن درنصف اوّل نیز آمده‌باشد؛ و دارای اقسام زیر است:

۱ ـ دو لفظ موجود در دو مصرع اوّل و دوّم از نظر صورت و معنی یکی باشند ودرآغاز و آخر کلام واقع شده‌باشند. مانند: **اَلحِيلَةُ تَرْكُ الحيلَةِ** : «ترك حیله خود حیله است». و نیز مانند: **اَلقَتْلُ اَنْفىٰ لِلْقَتْلِ** ، کشتن باز دارنده‌ترین عامل قتل است». همچنین مانند قول شاعر:

---

۲۴ ـ سورهٔ روم (۳۰) آیه (۴۳) یعنی: پس تو ای رسول مستقیم روی به جانب آئین پاك اسلام آور.

۲۵ ـ سورهٔ الرحمنْ (۵۵): آیهٔ (۵۴): و میوه درختانش درهمان تکیه‌گاه در دسترس آنهاست و سورهٔ الشعرا (۲۶): آیهٔ (۱۶۸): گفت من با کار شما دشمنم.

سکران سُکر هوی مدامه انّی یفیق فتی به سکران[۲۶]

در این مثالها حیله و حیله، قتل و قتل، سکران و سکران درصورت و معنی یکی و ردّالعجز علی‌الصدراند.

۲ ـ دولفظ تکراری، از نظر صورت مثل هم و درمعنی مختلف بوده و در اوّل و آخر بیت قرار داشته‌باشند، مانند

یسار من سجیّتها المنایا ویمنی من عطیّتها الیسار[۲۷]

دویسار در معنی با هم مختلف و در لفظ شکل واحدی دارند.

۳ ـ برعکس مورد قبل یعنی از نظرمعنی متّحد ولی از نظر شکل مختلف و در آغاز و پایان بیت قرار گرفته باشند. مانند شعر عمربن ابی‌ربیعه:

و استبدّت مرّة واحده انّما العاجز من لا یستبدّ[۲۸]

شاهد در دو کلمهٔ **استبّدت** و **لایستبدّ** است که درظاهر مخالف ولی در معنی یکی هستند.

۴ ـ دراشتقاق مشترك ولی در لفظ مختلف و در دوطرف بیت قرار گرفته باشند، مانند شعر سری:

ضرائب ابدعتها فی‌السّماح فلسنا نری لك فیها ضریبا[۲۹].

شاهد در **ضرائب** و **ضریب** است که در اشتقاق مشترك ولی صورتهای مختلف دارند.

۵ ـ دولفظ در صورت و معنی متّحد و یکی در وسط مصراع اوّل و دیگری

---

۲۶ ـ مستی بردوگونه است: مستی هوای نفس و مستی شراب، جوانی که به این دومستی گرفتار باشد کی به هوش خواهد آمد.

۲۷ ـ دست چپی که مرگ و نابودی طبیعت آن است و دست راستی که از بخششهای آن رفاه حاصل می‌شود.

۲۸ ـ برای یك دفعه تصمیم گرفتم، همانا عاجز کسی است که قادر به تصمیم‌گیری نباشد.

۲۹ ـ نوآوریهایی که خُلق و طبیعت بخشش به وجود آورده‌ای مثل و مانند آن را در غیر تو ندیده‌ایم

درآخر مصراع دوّم واقع شده‌باشد، مانند گفتهٔ ابی‌تمّام:

و لَمْ یحفظ مضـــاع المجـدشی　　　من الاشیـاء کالمـال المضاع[۳۰]

شاهد برسر دو کلمهٔ مضاع در مصرع اوّل و دوّم است که هم در صورت و هم درمعنی یکی هستند.

۶ ـ از نظرصــورت متّحد ولی از نظر معنی مختلف باشند مـانند بعضی که گفته‌اند:

لاکـــان أنســـان یتمّ صـــائدا　　　صید المهاٰفصطاده انسانها[۳۱]

شاهد در دو کلمهٔ انسان است که درمصراع اوّل به معنای انسان ودرمصراع دوّم به معنای مردمك چشم است.

۷ ـ دولفظ از نظـر معنی متّحد ولی از نظـر صورت مختلف بـاشندمـانند شعر امرئ القیس:

اذالمـرء لم یخـزن علیـه لسـاٰنـه　　　فلیس علیٰ شئ سـواه بخـزّان[۳۲]

۸ ـ دولفظ در آخر مصرع اول و آخر مصرع دوم قرار داشته و از نظر صورت و معنی متحد باشند مثل شعر ابی‌تمام

ومن کـان بـالبیض الکواعِبِ مغـرمـا　　　فمازلت بالبیض الغـواضب مغرما[۳۳]

۹ ـ مـانند مورد قبل جـز این که درصورت و درمعنی مختلف است مـانند شعرحریری:

فمشعـوف بـآیـــات المثـانی　　　ومفتـون بـرنّـــات المثـانی[۳۴]

---

۳۰ ـ آن که عظمت و بزرگواری را تباه کرد در حقیقت هیچ‌چیز را حفظ نکرد مانند مال تباه شده.

۳۱ ـ کسی نیست که به شکار گاو وحشی بپردازد مگر این که خود گرفتار چشمان سیاه آن شود.

۳۲ ـ اگر انسان اختیار زبانش را نداشته باشد اختیار هیچ چیزش را نخواهد داشت.

۳۳ ـ هرکسی به دختران سفید نورسیده حرص می‌ورزد، ولی من همیشه در به کار بردن شمشیرهای برنده حریصم.

۳۴ ـ بعضی به شنیدن آیات قرآن خوشحالند و بعضی دلباختهٔ ساز و آوزند.

شاهد در مورد دوکلمهٔ مثانی است که اوّلی به معنای آیات قرآن و دوّمی به معنای شعر آمده‌است.

۱۰ـ مانند دو شماره قبل، با این تفاوت که در اشتقاق متفّق، ولی در صورت مختلف باشند مانند شعر بختری:

ففعلك إن سئلت لنا مطيع وقولك إن سئلت لنامطاع[۳۵]

شاهد در مطیع و مطاع است که در ریشه با هم مشترك ولی درصورت با هم مختلفند.

۱۱ ـ مانند شماره‌های اخیر، ولی در اشتقاق شبیه هم و درصورت با هم مختلفند مانند شعر حریری:

ومضطلع بتخليص المعانى ومطّلع الىٰ تخليص عانى[۳۶]

۱۲ ـ دوکلمهٔ مشتق در اول و آخر مصرع دوّم واقع شده‌باشند مانند گفتهٔ حماسی:

وان لم يكن الا معرج ساعة قليلا فانّى نافع لى قليلها[۳۷]

۱۳ ـ در ریشهٔ اشتقاق مشترك و در صورت مختلف باشند و در اوّل و آخر مصرع دوّم بیایند، مانند شعر ابی‌تمام:

ثوىٰ بالّثرى من كاٰنَ يحيى به الورى ويغمرُ صرف الدّهرنائله الغمر[۳۸]

غیر از انواع یاد شده اقسام دیگری نیز وجود دارد ولی آنچه ذکر کردیم کفایت می‌کند.

۳۵ـ اگر دربارهٔ کار تو سؤال شود کار تو به فرمان ماست و گفتارت را فرمان می‌بریم اگر بخواهی.

۳۶ـ بعضی (از اهل بصره) به بیان معانی با عبارت کوتاه توانایند و بعضی بر رهایی زندانیان اِشراف و قدرت دارند.

۳۷ـ و اگر نباشد جز دیدار اندکی، همان دیدار کم برای من سودمند است.

۳۸ـ درخاك نهفته شد کسی که به حیات او دیگران زندگی می‌کردند، و هرکس که از حوادث روزگار به او پناه می‌آورد نیازش را برمی‌آورد.

بحث چهارم ـ قلب و آن یا در یك کلمه است یا درچند کلمه و دارای اقسام زیر است:

الف ـ قلب دریك کلمه خود دو صورت دارد:

۱ ـ قلب کامل ـ یعنی تمام حروف یك کلمه به ترتیب وارونه آورده شود مانند کلمه فتح (پیروزی) که وارونهٔ کامل آن حتف (مرگ) است در شعر زیر:

حسامك فیه للاحباب فتح ورمحك فیه للاعداءِ حتف[۳۹]

۲ ـ مقلوب مجنّح ـ اگر مثل کلمات فتح و حتف در دو سر یك مصرع قرار گیرند آن را مقلوب مجنّح می‌گویند مانند:

ساق هذا الشّاعِر الحین اِلی مَن قلبه قاسی سأرخی القوم فالهم علینا جبل راسی[۴۰]

شاهد دراینجا برسرساق و مقلوب آن قاس است که دردو سر مصرع اول قرار دارد.

۳ ـ مقلوب بعض ـ و آن عبارت از این است که بعضی از حروف یك کلمه وارونه شود مانند سخن معصوم(ع) اللّهُمّ اسْتُر عَوْراتِنا وَاٰمِنْ رَوْعاتِنا ، «پروردگارا زشتیهای ما را بپوشان و دلهره ما را آرام ساز». شاهد در **عورات** و **روعات** است.

ب ـ قلب در چند کلمه ـ به گونه‌ای است که از اول به آخر و از آخر به اول خواندن کلمات به ترتیب و بدون افتادن حرفی میسّر است مانند سخن حریری:

اس ارملا اذا عرا وارع اذاالمرء اساء[۴۱]

نوع دوم، تجنیس صورتی است که بیش از دوکلمه نیاز دارد و دارای بحثهایی است:

---

۳۹ ـ شمشیر تو در جنگ برای دوستان پیروزی است و برای دشمنان مرگ و نابودی است.

۴۰ ـ شاعر دراین هنگام کسی را که دل محزون و گرفته داشت شاد کرد بزودی مردم به خوشی می‌رسند اگر چه غصّه برما چون کوه پابرجاست.

۴۱ ـ وقتی بیچاره‌ای برهنه است غمخوارش باش وقتی کسی بدی می‌کند از وی درگذر.

بحث اول ـ دربارهٔ سجع است و آن سه قسم می‌باشد:

۱ ـ سجع متوازی[۴۲] ـ عبارت است از برابری دوکلمه در تعداد حروف ویکی بودن حرف آخر آنها مانند قول علی(ع) **كَثْرَةُ الوِفَاقِ نِفَاقٌ وَكَثْرَةُ الخِلافِ شِقَاقٌ** ، «موافقت بیش از حدّنشانهٔ نفاق و اختلاف بیش از حدّ سبب جدایی است». و مانند سخن دیگر علی(ع) در بارهٔ اهل بصره: **عَهْدُكُمْ شِقاقٌ ، وَدينُكُمْ نِفاقٌ، و مَاءُ كُمْ زِعاقٌ** ، «پیمان شما تفرقه، ودین شما دورنگی و آب آشامیدنتان تلخ و شور است». میان **وفاق** و **نفاق** و **شقاق**، در مثال اوّل و میان **شقاق** و **نفاق** و **زعاق** در مثال دوم سجع متوازی است.

۲ ـ سجع مطرف ـ و آن عبارت‌است‌از دو کلمه‌که در تعدادحروف مختلف ولی در حرف آخر یکسان باشند. مانند سخن معصوم(ع): **لاٰحِمٌ صَدُوعُ اِنْفِراجِها ولاٰئمٌ بَيْنَها و بَيْنَ اَزْواجِها**، «به هم آورد شکافهای باز آسمان را و قسمتهای آن را به هم سازگار ساخت». شاهد در کلمات **لاحم** و **لائم** و **انفراج** و **ازواج** است.

۳ ـ سجع متوازن ـ و آن عبارت از این است که در تعداد حروف برابر و در حرف آخرمشترك نباشند.

مانند قول علی(ع): **اَلْحَمْدُلِلّٰهِغَيْرَمَفْقُودِ الاِنْعامِ وَلاٰمُكافُؤالاِفْضالِ** ، «شکر پروردگاری را که نعمتهایش پایان‌پذیر نیست و هیچ‌چیز با بخششهای او برابری نمی‌کند»، شاهد برسرانعام و افضال است.

سجع دشوار با دو خصوصیّت شناخته می‌شود:

۱ ـ این که حرف آخر کلمه درسجع برای رعایت قافیه و نه برای تکمیل معنی است.

۲ ـ معنای اصلی کلمه به خاطر قافیه سازی رها می‌شود.

---

۴۲ ـ سجع درلغت به معنی آواز کبوتر و دراصطلاح به معنای هماهنگ بودن آخر جملات در نثر است.

بحث دوّم ـ تضمین مزدوج ـ و آن عبارت از این است که سخنگو بعد از رعایت سجع کلام، بین دو لفظی که از نظر وزن و روی متشابه باشند جمع کند، مانند سخن خداوند تعالیٰ: «**وَجِئتك مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقين**»[۴۳] بین سبأ و نبأ تضمین مزدوج است. و مانند سخن رسول خدا(ص) **المُؤمِنُونَ هَيِّنُونَ لَيِّنُونَ**، «مؤمنان آسان‌گیر و نرمخویند». و مانند سخن علی(ع): **كَثْرَةُ الوِفاقِ نِفاقٌ**.

بحث سوّم ـ ترصیع، ترصیع عبارت است از این که دو جمله از نظر وزن الفاظ مساوی و حرف آخر دو جمله یکسان باشد. مانند کلام خداوند متعال: «**اِنَّ الْأَبْرارَ لَفى نَعيم واِنَّ الْفُجّارَ لَفى جَحيم**»[۴۴]، و نیز مانند سخن علی(ع): **عَلا بِحولِهِ ودَنَى بطَوْلِهِ مانِحُ كُلِّ غَنيمَةٍ وفَضْلٍ كاشِفُ كُلِ عَظيمَة وأزْلٍ**، «خداوند از لحاظ قدرت و سلطه از انسان به دور و از لحاظ بخشش به انسان نزدیك است بخشندهٔ هرنعمت و فضیلت، و برطرف کنندهٔ هرسختی و شدتی است». و نیز مانند سخن آن حضرت درتوصیف دنیا که فرموده‌است: **اَوَّلُها عناء وَ آخِرُها فَناء، وَ فى حَلالِها حِساب وَفى حَرامِها عِقاب**، «اول دنیاسختی و آخر آن نیستی، درحلالش حساب و درحرامش کیفر است». گاهی ترصیع با تجنیس جمع شده و دریك عبارت می‌آید، مانند سخن علی(ع) دربارهٔ کتاب خدا: **بَيتٌ لاتَهدِمُ اَركانُهُ وَعزّلاتَهزِمُ اعوانُهُ**، «خانه‌ای است که بنیانش خراب نمی‌شود، ارزشی است که طرفدارانش شکست نمی‌خورند».

باب دوّم

باب دوّم دربارهٔ دلالت قراردادی و معنوی است

حسن دلالت دارای چهار شرط است:

۴۳ ـ سوره نمل (۲۷) آیه (۲۲): و از ملکه سبا به طور یقین تو را خبری مهم آوردم.

۴۴ ـ سوره انفطار (۸۲) آیه (۱۳): همانا نیکان در نعمت و بدکاران درجهنمند.

۱ ـ کلمهٔ عربی بوده و درآن ناخالصی از زبان دیگر وجود نداشته و فراهم شده از اشتباه مردم عادی نیز نبوده‌باشد.

۲ ـ کاربرد آن برمقیاس زبان عرب و قوانین آن باشد.

۳ ـ قوانین نحو در آن رعایت شده‌باشد.

۴ ـ از الفاظ دور از ذهن و نامأنوس به دور باشد، به همین خاطر است که کلمات نامأنوس درقرآن بسیار اندك است.

امّا سخن دربارهٔ دلالت معنوی به مباحث زیربستگی دارد:

چون الفاظ مفرد در معانی التزامی جز به هنگام ترکیب به کار نمی‌رود و از طرفی درمیان اقسام ترکیب جملات مرکّب اصلی‌ترین جمله، جملهٔ خبری است و آن نیز به صورتهای فراوان و گوناگون به کار می‌رود و درآن رموز عجیبی از معانی و بیان هویدا می‌شود. بنابراین پیش از آن که دربارهٔ اقسام جمله بحث شود بهتر این دیدیم که دربارهٔ اقسام جملهٔ خبری بحث کنیم. بدین ترتیب این بحث را درچند فصل قرار دادیم:

فصل اوّل دربارهٔ ویژگیهای خبر و در آن چند بحث است.

بحث اوّل ـ تعریف خبر، خبر را بدین سان تعریف کرده‌اند: «خبر آن است که بتوان به گویندهٔ آن عنوان راستگو یا دروغگو داد» [خبر سخنی است که با صرف نظر از گویندهٔ آن، درآن احتمال صدق یا کذب داده شود].

امام فخر رازی براین تعریف اشکال کرده و گفته‌است: «تعریف صدق و کذب جز با خبر ممکن نیست زیرا در تعریف صدق گفته می‌شود: صدق خبری است که مطابق با واقع باشد، و درتعریف کذب گفته می‌شود: کذب خبری است که مطابق با واقع نباشد. و هرگاه بخواهیم خبر را با صدق و کذب تعریف کنیم دور ایجاد می‌شود».

خواجه نصیرالدین طوسی که برترین علمای متأخر است به این اشکال این‌گونه پاسخ داده است: «حقیقت این است که صدق وکذب از عوارض ذاتی خبر است (جنس و فصل نیستند). بنابراین تعریف خبر به آن دو تعریف به رسم است برای شرح اسم و روشن کردن خبر از بین سایر جملات مرکّب، و این دور نیست. زیرا چیزی که به حسب ماهیّت روشن باشد، گرچه دربعضی از موارد با غیر خودش مشتبه شود و نیاز به توضیح داشته باشد، همچنین چیزهایی از عوارض ذاتی که بی‌نیاز از تعریف باشند یا جانشین عوارضی باشد که از اشتباه به دوراند، هرگاه در توضیح جمله خبری از آنها استفاده شود دور نخواهد بود. ایراد امام فخر دربیان دور اشاره دارد به این که باید جمله خبری، خالص و عاری از اشتباه باشد. البته دراین تعریف زمانی دور تحقق پیدا می‌کند که اعراض ذاتی (صدق و کذب) هنگام تعریف نیازمند جملهٔ خبری باشد و دراین صورت به بیان نوعی از ترکیبات نیاز پیدا می‌شود که احتمال اشتباه درآن هست زیراجملهٔ خبری که درتعریف صدق و کذب به کار رود در واقع معنایش روشن نیست با این که در مفهوم صدق و کذب اشتباه وجود ندارد. و نیز ممکن است بگوییم مقصود ما از خبر، ترکیبی است که مشمول صدق و کذب شود. همان‌طور که اگر در تعریف حیوان شبه دور پیش آید ما می‌توانیم بگوییم که مقصود ما از حیوان درتعریف انسان، حیوانی است که موقعیّت جنس را داشته باشد نه حدّ تام را، بنابراین دور واقع نمی‌شود. (اگر تصوّر شود که در تعریف انسان به حیوان دور لازم می‌آید به دلیل این که هرگاه بخواهیم حیوان را که جنس است بشناسیم باید انواع آن را از جمله انسان را قبلاً بشناسیم و گاه انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کنیم لازم است قبلاً حیوان را بشناسیم. درپاسخ می‌گوییم که اوّلاً شناخت انسان صرفاً از طریق ذکر حیوان نیست و می‌توانیم انسان را مستقل از حیوان و از طریق رسم، اعراض و فصل بشناسیم مانند این که بگوییم انسان اندیشمند است. ثانیاً حیوان

درتعریف انسان به عنوان جنس آورده می‌شود نـه حدّ تام. صدق و کذب و جمله خبری چنین حالتی دارند یعنی تعریف صـدق و کذب تنها محدود به خبر نیست و هرگـاه صدق و کذب را دربیـان خبر بیاوریـم برای رفع اشتباه است کـه جملهٔ خبری با انواع جملات دیگر اشتباه نشود).

خبر را به گونهٔ دیگری نیز تعریف کرده‌اند و آن بدین طریق است که: «خبر سخنی است که بروشنی مقتضی استناد امری به امر دیگرِ به صورت نفی یا اثبات باشد».

این که نحویان یکی از اجـزای جملهٔ خبری را خبر نامیده‌انـد (مانند قائم در جملهٔ **زیدٌ قائمٌ**) یك امر مجازی است .

بحث دوّمـمنظور ابتدایی از وضع الفاظ مفرد بیان مسمّای آنها نیست، زیرا افادهٔ معنـای مفرد از الفاظ مفرد منـوط به دانستن این است که آن الفـاظ برای آن مسمّاهـا قرار داده شده‌انـد و این درصورتی است که مسمّـا قبل از وضع برای آن شناخته شده‌باشد حال اگر بگوییم فهم مسمّا متوقّف بروضع لفظ است دور پیش می‌آید و دور محـال است. بنابراین بـاید گفت مقصود اوّلیه از وضع الفـاظ مفرد توانا شدن انسان برفهم ترکیب مسمّاها به وسیلهٔ ترکیب الفاظ مفرد می‌باشد.

ممکن است کسی بگـوید دوری کـه دربـارهٔ لفظ مفرد گفتـه شد در مـورد ترکیبات نیز صدق می‌کند زیرا الفاظ مرکّب معنی نمی‌دهد مگر زمانی که قرارداد الفاظ بـرای آن معانی دانستـه شده‌بـاشد، و نیـز اگر بخواهیـم آن معانی را از آن الفاظ استفاده کنیم دور پیش می‌آید.

در پاسخ می‌گوییـم: ما این مطلب را قبول نداریم که الفـاظ مرکب معنی نمی‌دهند مگر این که بدانیم آنها را بـرای آن معانی وضع کرده‌اند. توضیح این که هـرگاه مـاوضع هریك از الفـاظ مفرد را بـرای معـانی آن بدانیم و الفـاظ مفرد بـا حرکات مخصوص پشت سریکدیگر به گـوش برسد، معانی مفرد آنها در ذهن ما

ترسیم می‌شود و این مستلزم دانستن نسبت بعضی به بعضی از طریق لزوم عقلی است و همین است معنای ترکیب . پس روشن شد که فهمیدن معانی مرکّب متوقف بردانستن قرارداد الفاظ مرکّب برای آنها نیست.

بحث سوّم ـ فرق خبردادن به وسیلهٔ اسم و خبردادن به وسیلهٔ فعل درحقیقت دانستی که فعل دارای زمان معینی است و اسم چنین نیست و از این جا فرق بین خبردادن با فعل و خبردادن با اسم روشن می‌شود. بنابراین اگر مقصود از خبردادن، مطلق خبر باشد، بدون درنظر گرفتن زمان، دراین صورت واجب است خبر به وسیلهٔ اسم بیان شود، مانند سخن خداوند متعال: «**وَ كَلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَيْهِ**»[۴۵]. دراین جا منظور خبر باز بودن دستهای سگ نیست و زمان آن موردنظر نمی‌باشد. امّا اگر مقصود اثبات خبر در زمان معیّنی باشد شایسته است که خبر به وسیلهٔ فعل بیان شود مانند سخن خداوند متعال: «**هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُاللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَالْاَرْضِ**»[۴۶]. مقصود این آیه صرف بخشنده بودن خدا نیست، بلکه منظور بخشندگی خداوند درهمه حال و زمان است.

بحث چهارم ـ درحکم مبتدا و خبر هرگاه اسم ذات و صفت در جمله‌ای باشد اسم ذات برای مبتدا قرارگرفتن، و صفت برای خبر واقع شدن اولویّت دارد این قانون درعمل ممکن است رعایت شود و ممکن است برعکس آن عمل گردد درصورتی که رعایت شود یالام تعریف برخبر اضافه می‌شود یا نمی‌شود.

الف ـ اگر لام تعریف برخبر داخل نشود مانند « **زيدٌ منطلقٌ**» و در این صورت این جمله مفید ثبوت مطلق آزاد بودن زید است بدون این که افادهٔ دوام و یا قطع ثبوت را دربر داشته باشد.

---

۴۵ ـ سورهٔ کهف (۱۸) آیهٔ (۱۸): و سگشان دستهایش را جلو غار باز کرده‌بود.

۴۶ ـ سورهٔ فاطر (۳۵) آیهٔ (۳): آیا آفریننده‌ای غیر از خدا هست روزی می‌دهد شما را از آسمان و زمین.

ب ـ اگر لام تعریف بر خبر اضافه شود مانند: **زیدٌ المنطلق، یا زیدٌ هُوَالمنطلق**، که دراین صورت لام در خبر مفید انحصار خبر است برای زید، یعنی فقط زید آزاد شده است.

. اگر لامی که برخبر وارد می‌شود لام عهد باشد، مثل این که معتقد به وجود آزادشدهٔ معینی باشی ولی معلوم نباشد آن آزاد شده زید است یا عمرو، پس اگر بگویی: **زیدٌ المنطلق** و منظور رهایی زید باشد، رها فقط منحصر به زید می‌شود. و اگرلامی که برخبر وارد می‌شود برای‌بیان واقعیّت خبر باشد از توصیف آن حصر فهمیده می‌شود. لامی که برای بیان حقیقت خبر باشد افادهٔ حصر خواهد کرد مشروط براین که منحصر کردن خبر ممکن باشد مانند: **زیدٌ هوالوفیّ** ، که گمان خیر به غیر زید نمی‌رود. درغیر این صورت (یعنی عدم انحصار خیر درزید) مقصود از لام خبرمبالغه است مانند: **زیدٌ هوالعالم** ، **یا هوالشجاع**، که برای مبالغه است. زیرا حقیقت دانش و شجاعت را نمی‌توان درزید منحصر ساخت.

هرگاه جمله برعکس حالت معمولی باشد، یعنی صفت، مقدّم و اسم ذات، مؤخر قرار بگیرد مانند: **المنطلق زیدٌ**، دراین صورت معلوم است که شخصی آزاد شده‌است ولی این که آن شخص زید است یا کس دیگری برای شنونده معلوم نیست به همین خاطر ابتدا**المنطلق** بیان می‌شود وسپس زید، یعنی آن کس که رها شده زید است قاعدهٔ خبردادن این است که معلوم مبتدا و مجهول خبرقرار گیرد.

فصل دوّم ـ دلالات معنوی دربارهٔ حقیقت ومجاز

بحث اوّل ـ در معنای حقیقت و مجاز و تعریف آنها حقیقت بروزن فعیلت به معنای مفعول از ریشه حق گرفته شده و به معنای ثبات است و آنچه که مخالف مَجاز باشد حقیقت گفته می‌شود، زیرا حقیقت مفهوم مثبتی است

که دلالت آن آشکار است.

مَجاز بروزن مَفْعل و از فعل جاز یجوز و به معنای تجاوز از معناست. هرگاه لفظ از معنای قراردادی لغویش خارج شود مجاز نامیده می‌شود. بدین معنی که ذهن از لفظ به معنایی غیر از معنای آن انتقال یافته است بنابراین لفظ است که زمینهٔ انتقال ذهن و دگرگونی معنی را فراهم ساخته است.

تعریف حقیقت در مفردات: کلمه‌ای است که به وسیله آن معنای موضوع‌له اصلی و مورد استفاده در گفتگو فهمانده شود و حقیقت لغوی، عرفی، شرعی درآن تعریف داخل باشد.

تعریف حقیقت درجمله ـ هرجمله‌ای که قرارداد شده‌باشد برای معنی دادن حکمی که عقل برآن حکایت کند و در معنای خود به کار رود حقیقت است، مانند جملهٔ « خَلَقَ اللهُ العالَمَ ».

تعریف مجاز در مفرد ـ هرگاه کلمه‌ای درغیر از معنایی که طبق قرارداد، گفتگو برآن انجام می‌گیرد به کار رود مجاز نامیده می‌شود و باید بین معنای قراردادی و معنای ثانوی (مجازی) رابطه‌ای وجود داشته باشد، دراین تعریف مجاز لغوی، عرفی وشرعی داخل می‌شود.

تعریف مجاز در جمله ـ هرجمله‌ای که از معنای قراردادی خودطبق حکم عقل به قسمی از اقسام تأویل خارج شود مجاز نامیده می‌شود مانند قول خداوند متعال: وَاَخْرَجَتِ الْاَرضُ اَثْقالَها[۴۷] فعل مجازاً به زمین نسبت داده شده‌است.

بحث دوّم ـ درچگونگی تحقق مجاز است در وقوع مجاز دوچیز باید درنظر گرفته شود:

۱ ـ لفظ از معنای قراردادی خودخارج شده‌باشد وگرنه‌حقیقت‌خواهد بود.

---

۴۷ ـ سورهٔ زلزال (۹۹): آیهٔ (۲): زمین سنگینیهای خود را بیرون می‌ریزد.

۲ ـ خروج لفظ از معنـای قراردادی به معنای مجـازی به دلیل مناسبت بین دو معنی باشد و گرنه استعمال لفظ در معنـای دوّم مجاز نخواهد بود و استعمال بدون سابقه و جدید است.

بـا این تعریف کـه برای مجـاز بیان شـد فرقی بین مجـاز، کذب و ادّعـای نادرست روشن شـد، زیرا باطـل حکمی است که از معنای قـراردادی خارج و در معنای غیرواقعی به کار رفته باشد و درعین حال روشن نشده که این معنی، معنای فرعی آن است بلکه وانمود شده که این معنی، معنای اصلی لفظ است و دروغگو ادّعا می‌کنـد که لفظ درمعنای قراردادی بـه کاررفته و تـأویلی درآن نیست. مجاز، مجاز نخـواهد بـود مگر این کـه مناسبتـی بین معنای قـراردادی و معنای ثـانوی بوده‌باشد.

بحث سوّم ـ اقسام مجاز. مجاز یـا در لفظ مفرد یا در ترکیب و یـا در هر دو واقع می‌شود:

۱ ـ مجـاز مفرد مـانند بـه کار بـردن لفظ «اسد» بـرای مرد شجـاع و لفظ «حمار» برای شخص کند فهم.

۲ ـ مجـاز مـرکب و آن این است کـه هرلفظـی از الفاظ مفـرد در معنـای قراردادی خود به کار رفته باشد ولی ترکیب سخن مطابق آنچه که درحقیقت است نباشد مانند قولِ خداوند متعال: «**وَاَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اثقالَها**»و قول شاعر:

اَشـــابَ الصَّغیـــرَ وَاَفْنَی الْکَبیـــرَ　　کَـــرُّ الغَـــداةِ وَمَـــرُّ العَشیّ [۴۸]

این‌دونوع‌مجاز را مجاز عقلی‌می‌گویندزیرا نسبت‌خارج‌کردن اثقال‌به زمین و پیر کردن خردسالان و نابود کردن پیران به گذشت شب و روز طبق‌حکم‌عقل، از فاعل حقیقی، یعنی خداوند، دور شده و به‌غیرفاعل‌حقیقی‌نسبت‌داده‌شده است.

۴۸ ـ گذشت شب و روز خردسالان را پیرو پیران را نابود می‌سازد.

۳ ـ مجاز مفرد و مرکب با هم ـ مانند سخنی است که نسبت به کسی که او را دوست می‌داری می‌گویی: اَحْیانی اِکْتَحالی بِطَلْعَتِكَ، دیدار تو مـرا زنده کرد. زیرا احیا و اکتحال دولفظ مفردی هستند که درغیـر معنای قراردادی به کاررفته‌اند (احیا به معنای زنـده کردن و اکتحال به معنای سرمـه کشیدن است) و باز نسبت دادن احیـا بـه اکتحال مـرکّب مجـازی است زیـرا در واقع منـاسبتی بین احیـا و اکتحال وجود ندارد. این تقسیم بندی در مجاز از عبدالقاهر نحوی است.

بحث چهارم ـ در اقسام مجاز. آنچه که امام فخرالدین نقل کرده‌است دوازده قسم است به طریق زیر:

۱ ـ اسم سبب را برمسبّب اطلاق کنیم و دارای چهار وجه است:

الف ـ سبب فاعلی مثل اطلاق حرکت‌چشم بردیدن مانند این‌که می‌گویی «نظرتُهُ» نگاه کردم او را به معنای دیدم او را.

ب ـ سبب غایی مانند نامگذاری انگور به خمر.

ج ـ سبب صوری مانند نامگذاری دست برای قدرت.

د ـ سبب قابلی مانـنـد اطلاق جریان برمجرای آب بـه جای آب. می‌گویند وادی جریان پیدا کرد که منظور جریان آب در وادی است.

۲ ـ مسبّب‌را مجازاً بر سبب اطلاق‌کنند مانند این‌که بیماری‌سخت را مرگ بنامنـد (مرگ مسبَّب، بیماری سخت سبـب که مجازاً مسبّب را بـر سبب اطلاق کرده‌اند). باید توجه داشت‌که سبب را به‌جای مسبّب به کار بردن بهتر است، زیرا سبب معیّن موجب مسبّب‌معیّن می‌شود ولی مسبّب معیّن حتماً نتیجهٔ سبب معیّن نیست.

در بین اسباب یاد شده، سبب غایی بهترین سبب است به دلیل رابطهٔ علّی و معلولی که هرکدام به تنهایی می‌تواند دلیل برای نیکو بودن مجاز قرار گیرد ولی بقیهٔ اسباب چنین نیستند مانند انگور برای شراب که انگور علّت شراب است.

۳ ـ اطلاق اسم چیزی برمشابه آن به صورت مجاز مانند به کاربردن لفظ حمار برای شخص نادان. به نظر من (مؤلف) به کاربردن لفظ حمار برای شخص نادان استعاره است چنان که بعداً خواهیم گفت.

۴ ـ نامیدن چیزی به نام ضدّ آن، مانند نامگذاری ثواب که نتیجهٔ احسان و خدمت است به نام ضدّش یعنی عقاب که سبب جریمه و مجازات مختص آن می‌باشد.

۵ ـ نامگذاری جزء به اسم کل مانند نامیدن لفظ عام برخاص مثل این که حیوان بگوییم و مقصودمان انسان باشد.

۶ ـ عکس نوع بالا یعنی اطلاق لفظ خاص برعام؛ مانند اطلاق لفظ سیاه، به دلیل سیاهی پوست بر زنگی، نوع اوّل یعنی اطلاق عام برخاص بهتر است زیراکل در بردارندهٔ جزء هست ولی جزء لزوماً کل را دربرنخواهد داشت.

۷ ـ به کار بردن شئ بالفعل به جای شئ بالقوّه مانند این که آب انگور را مسکر بنامند درحالی که هنوز آب انگور است و این مشابه اطلاق سبب غایی برمسبّب آن می‌باشد.

۸ ـ به‌کاربردن صفت‌مشتق‌مانند ضارب برای‌کسی که‌فعل‌زدن را قبلاً انجام داده است. درگذشته دانسته شد که این نوع استعمال مجاز است یا حقیقت.

۹ ـ به کار بردن اسم همجوار برای همجوار به خاطر مجاورت، مانند اطلاق راویه برشتری که مشك آب را حمل می‌کند که درحقیقت راویه صفت مشك است ولی برشتر اطلاق شده‌است.

۱۰ ـ به کاربردن نام حقیقت عرفی مانند اطلاق اسب و الاغ و غیر اینها بردابّه که مجاز عرفی است.

۱۱ ـ مجازی که به دلیل کم یا زیادی عبارت به دست می‌آید.

امام فخررازی گفته است چنان که انتقال کلمه از معنای حقیقی به معنای

غیر حقیقی موجب ایجاد مَجاز می‌شود گاهی حکمی به دلیل این که به حکم دیگری تغییر پیدا می‌کند که معنای حقیقی آن نیست مجاز گفته می‌شود مانند سخن خداوند متعال: «وَاسْئَلِ الْقَريه»، که تقدیر آن: «وَاسْئَلْ اَهْلَ القريه» است، یعنی از اهل قریه بپرس. این مطلب که: «با در نظر گرفتن اهل در تقدیر، اعراب حقیقی قریه جر خواهد بود، و نصب آن مجازی است»، پنداری نادرست و قابل بحث است، زیرا رعایت اعراب موجب صدق و کذب نسبت، مطابقه و عدم مطابقه نمی‌شود؛ چون اگر بگویی لَمَسْتُ السّماء: «آسمان را لمس کردم» آسمان دراین عبارت مفعول مستقیم است برای فعل لمس کردن و در حقیقت باید منصوب باشد درآیهٔ شریفه قریه در واقع مفعول و شایستهٔ نصب است، امّا این که سؤال کردن از قریه درحقیقت امری صادق است یانه، بحث دیگری است (و به اعراب مربوط نمی‌شود)، حقیقت این است که دراین آیه مجاز درترکیب و نسبت است، زیرا سؤال کردن از مردمان قریه حقیقت و سؤال از قریه مجاز خواهد بود. با صرف نظر از بحث علمای نحو (که مجاز را به اعراب نسبت داده‌اند) ممکن است بگوییم آنچه امام فخر در تعریف مجاز این آیه گفته درست است (مجاز دراین آیه، مجاز درکم کردن عبارت بود) اما مجاز به سبب زیاد کردن عبارت: اگر افزایش درعبارت باعث تغییر معنای سخنی شود که بدون آن افزایش هم معنای خود را می‌رساند، مانند سخن خداوند متعال: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ»: «چیزی مانند او نیست»، مجاز در نسبت محقق شده است زیرا (در این عبارت) نسبت نفی برقرار است و اگر معنی را تغییر ندهد مانند قول خداوند متعال: «فَبِماٰ رَحْمَةٍ مِنَ الله»[۴۹] «ب» در فَبِما اضافه است و تغییری هم در معنی نداده‌است مجاز نیست.

۴۹ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۱۵۹): مرحمت خدا ترا با خلق مهربان گردانید.

۱۲ ـ اطلاق اسم متعلِق برمتَعلَّق مانند این که مقدور بگوییم و از آن قدرت را اراده کنیم.

بحث پنجم ـ دربارۀ مجاز. مجاز ذاتاً جز براسماء جنس وارد نمی‌شود. توضیح این که یکی از کلمات که حرف است حقیقتاً معنای آن در غیر خودش آشکار می‌شود. بنابراین اگر حرف ضمیمه معنای حقیقی کلمه باشد، معنای حقیقی دارد واگر ضمیمه معنای مجازی کلمه باشد درترکیب معنای مجازی دارد. بنابراین مجاز ذاتی درحرف نیست. مجاز ذاتی درفعل نیز وارد نمی‌شود زیرا معنای فعل از مصدر و غیر مصدر ترکیب یافته است. (فعل معنای مصدری است به اضافۀ زمان). به این دلیل مجاز درمصدر وجودندارد، پس مجاز در فعل هم نخواهد بود. البته مجاز درفعل به طور عارضی وجود دارد مجاز ذاتی دراسم شخصی وارد نمی‌شود. زیرا اسم یا علم است که برآن مجاز وارد نمی‌شود به این دلیل که معنای مجاز مشروط است به رابطه‌ای که بین معنای اصلی و معنای فرعی است و این رابطه در اسمهای علم وجود ندارد ویا اسم مشخص مشتق است و روشن است که مجاز به مشتق منه یا مصدر اشتقاقی وارد نمی‌شود، بنابراین براسم مشتق هم وارد نمی‌شود.

بحث ششم ـ دربارۀ انگیزه به کاربردن کلام مجازی. رو آوردن به مجاز یا به خاطررسایی لفظ است، یا رسایی معنی و یا هردو. اگر برای رسایی لفظ باشد به دوقسم تقسیم می‌شود:

الف ـ یا به لحاظ خود لفظ است و این زمانی است که لفظ دلالت کننده برمعنای حقیقی برزبان ثقیل باشد. سنگینی لفظ ممکن است به دلیل سنگینی اجزای لفظ یا نامناسب بودن ترکیب و سنگینی وزن آن باشد و مجاز آوردن روانتر و خوشایندتر باشد.

ب ـ ممکن است روآوردن به مجاز برای خصوصیّاتی باشد که بر لفظ

عارض شود و این در صورتی است که معنای مجازی برای شعر یا سجع و دیگر زیباییهای سخن شایسته‌تر از معنای حقیقی باشد.

روآوردن از معنای حقیقی به معنای مجازی به دلیل رسایی معنی، دارای چند ویژگی است:

۱ ـ گاهی مقصود از مجاز عظمت بخشیدن به معنی است که این منظور از معنای حقیقی حاصل نمی‌شود چنان که گفته‌اند: **سلامٌ علی المجلس السامی،** «سلام برمجلس با نام و آوازه» که منظور اهل مجلس است.

۲ ـ گاهی به منظور تحقیر مجاز به کار می‌رود چنان که از روی مجاز غایط را به قضای حاجت تعبیر می‌کنند.

۳ ـ منظور طولانی کردن بیان است‌برای عظمت‌بخشیدن به شخص، مانند این که می‌گویی: **رأیت اسداً**: شیری را دیدم و منظور انسان شجاع باشد. این جمله از نظربیان از جملهٔ: **رأیتُ انساناً یَشْبَهُ الاسَدَ فِي الشجاعه،** رساتر است.

۴ ـ گاهی مجاز به منظور زیبایی خودسخن است. این نوع مجاز برای تأکید یا تلطیف سخن به کار می‌رود. امام فخر دراین باره چنین گفته است: «هرگاه انسان برسخنی آگاهی پیدا کند اگر برتمام مقصود سخن آگاه شود دراین صورت برای انسان شوقی برای فهمیدن چیز دیگری باقی نمی‌ماند و این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است و اگر از مقصود سخن هیچ‌چیز در نیابد بازهم برای انسان شوقی دربارهٔ سخن حاصل نمی‌شود. امّا اگر بر بعضی از معانی کلام آگاه شود آن مقدار از معنی که معلوم باشد انسان را تشویق می‌کند برای فهمیدن مقدار نامعلوم و از دانستن مقدار معلوم لذّت می‌برد و از ندانستن مقدار نامعلوم رنجشی پیش می‌آید. و همین پی‌درپی آمدن دردها و لذّتها شادی‌بخش است و هرگاه لذّت درپی الم حاصل شود، درك لذّت قوی‌تر و نفس آن را کاملتر در می‌یابد». اکنون که این توضیح روشن شد می‌گوییم: هرگاه به

وسیلهٔ لفظی که دالّ برمعنای حقیقی است چیزی را بیان کنیم علم به تمام مقصود حاصل شده‌است و بنابراین لذّت شدیدی حاصل نمی‌شود، ولی هرگاه معنای لفظی را از معنای لوازم‌خارجی لفظ جویا شویم‌معنای‌حقیقی لفظ به‌دست‌می‌آید ولی نه بطورکامل و آن حالت جستجوگر که حاکی از دغدغه خاطر است حاصل می‌شود. مثلاً هرگاه بگویی: «انسانی را دیدم که شبیه شیر است در شجاعت» تمام معنای مقصود را با تمام الفاظ قراردادی بیان‌کرده‌ای و لذّتی را که از عبارت: «شیری را دیدم‌که در دست او شمشیر است» پدید می‌آید، از سخن اوّل به دست نمی‌آید، زیرا درمثل‌دوّم ابتدا ذهن از لفظ اسد معنای‌شیرو لوازم آن را که شجاعت است می‌فهمد، سپس از قرینهٔ شمشیر ذهن انسان به وجه شبه که شجاعت است به انسان منتقل می‌شود و این همان تشویش خاطر ولذّت نفسانی است.

بحث هفتم ـ در مورد جدایی حقیقت از مجاز حقیقت از مجاز یا به وسیلهٔ تصریح مشخّص می‌شود یا به وسیلهٔ استدلال

مشخص شدن حقیقت از مجاز به وسیلهٔ تصریح دارای اقسامی است:

۱ ـ این که واضع، لفظی رابرای معنای حقیقت و لفظی را برای مجاز تعیین کرده‌باشد.

۲ ـ یکی از دو معنای حقیقت یا مجاز را معیّن کند [دیگری به قرینه معین می‌شود].

۳ ـ به وسیلهٔ ویژگیهای حقیقت و مجاز، آنها را مشخص می‌سازد.

درصورتی که حقیقت ومجاز به وسیلهٔ استدلال معین شود دو وجه دارد:

۱ ـ معنایی از لفظ به ذهن شنوندهٔ اهل لغت متبادر شود و حکم کند که درآن حقیقت وجود دارد، زیرا اگر فهم اضطراری آن معنی از لفظ، در قرارداد واضعان لفظ نبود آن معنی به دست نمی‌آمد.

۲ ـ هرگاه اهل لغت بخواهند معنایی را به غیر خودشان منتقل کنند، با

آوردن عباراتی بـدون ضمیمه کردن قـرینه اکتفا می‌کننـد و هرگاه بعـد از فهمیدن معنی تعبیر زیبایی را قصد کنند عبارات دیگری را می‌آورند و قراینی به آن اضافه می‌کنند دراینجـا فهمیده می‌شود کـه معنای اوّل حقیقت است زیـرا اگر حقیقت معنی بـه وسیلهٔ آن لفظ در دلهـا استقرار نمی‌یـافت به عبـارات مخصوص اکتفـا نمی‌شد [و لزوماً باید قرینه‌ای ضمیمه می‌شد].

مجاز نیز به سه طریق شناخته می‌شود:

۱ ـ از عکس آنچه دربارهٔ حقیقت بیان شد.

۲ ـ هرگـاه کلمه‌ای دارای معنایی شود که عقل ربط آن کلمـه را به آن معنا محـال می‌دانـد معلوم مـی‌شود کـه آن لغت بـرای آن معنی وضع نشـده‌است، از این‌جا مجاز بودن معنـی برای کلمه فهمیده می‌شود، مانند سخـن خداوند متعال **«واسْئَلِ القریه»**.

۳ ـ اگر واضعِ لغت لفظی را برای معنـایی وضع کرده و در بعضی موارد به کار رفته باشـد سپس درمعنایی غیر معنای اوّل استعمال شـده‌باشد، در استعمال دوّم مجاز می‌باشد مانند لفظ «دابّه» که ابتدا برای هرجنبنده‌ای وضع شده و سپس اختصاص بـه اسب یافته و حقیقت عـرفیه شده‌اسـت و پس از آن در مـورد حمار مجـازاً بـه کار رفتـه تـا در این مـورد نیز بـراثـر کثـرت استعمال حقیقت عـرفیـه شده‌است.

فصل سوّم ـ دربارهٔ تشبیه

تشبیه دارای چهار رکن است:

رکن اوّل

رکن اول در مورد طـرفین تشابه اسـت که یا هـر دو محسوسند و یـا هر دو

معقولند و یا مشبّهٌ به محسوس و مشبّه معقول و یا عکس این است.

صورت اوّل؛ که هر دو طرف محسوس باشند مانند کلام امیرالمؤمنین(ع) دربارهٔ اهل بصره: **کَاَنّی بِمَسجِدکُمْ هٰذا کجُؤجُؤ سفینةٍ** ؛ «گویا مسجد شما را می‌بینم که مانند سینهٔ کشتی در آب فرو رفته است». مسجد و سینهٔ کشتی هر دو محسوسند. و کلام دیگر آن حضرت در توصیف بعضی از ترکها: **کَاَنّی اَراهُمْ قَوْماً کاٰنَ وُجُوهُهُمْ المَجاٰنِّ المُطْرَقه**؛ «گویا می‌بینم گروهی از آنها را که چهرهایشان همانند چهرهٔ جنهای سرافکنده است». طرفین تشبیه ترکها و مجانّ هستند که شاید مؤلّف مجانّ را درهیأت تشکیل گرفته و محسوس به حساب آورده‌است.

صورت دوّم؛ آن که طرفین تشبیه هر دو معقول باشند. مانند کلام علی(ع): **کَمْ اُداریکُمْ کَمٰا تُداریٰ البَکارالعَمَده و الثّیابِ المُتُداعِیَه**؛ «چقدر با شما مدارا کنم همچنان که با بچه شتر ناپخته و جامهٔ کهنه مدارا می‌شود». طرفین تشبیه دراین‌جا مداراست و وجه شبه دشواریی است که حضرت با مردم کوفه داشت و تشبیه شده‌است به دشواری کارکسانی که با شتران جوان سروکار دارند.

صورت سوم؛ آن که تشبیه معقول به محسوس باشد مانند سخن علی(ع) درحق مروان: **اَمٰا اِنَّ لَهُ اِمْرَةٌ کَلَعْقَةِ الْکَلْب اَنْفَهُ** ، «آگاه باشید که برای مروان حکومتی خواهد بود به کوتاهی زمانی که سگ دماغش را می‌لیسد». فرمانروایی حالتی است معقول که به لیسیدن دماغ سگ که امری محسوس است تشبیه شده‌است. همچنین مانند سخن دیگر آن حضرت: **امّا بعد فَاِنَّ الْاَمْرَ یُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ اِلی الْاَرْضِ کَقَطْرِ المَطَرِ**، «فرمان خدا مانند دانه‌های باران از آسمان به زمین فرود می‌آید». امر که معقول است به دانه‌های باران که محسوس است تشبیه شده‌است و باز مانند سخن دیگر آن حضرت: **کَاَنّی بِکَ یا کوفة تَمُدّینَ مَدَّالْاَدیمِ العُکاظی**؛ «ای کوفه چنان می‌بینم که مانند پوست دباغی شده گسترش می‌یابی». دراین جا کشش و گسترش یافتن که معقول است به پوست دباغی شده که

محسوس است تشبیه شده‌است.

صورت چهارم؛ آن که مشبّـه به معقول و مشبّه محسـوس باشد مانـند گفتهٔ شاعر:

کـانّ بصاص البـدر من تحت غیمـه نجـاة من البـأسـاءِ بعـد وقـوع [۵۰]

دراین جا مشبّه که روشنایی ماه است محسوس و مشبه‌به که خلاصی باشد معقول است. و باز مانـند سرودهٔ صـاحب بن عبـاد به هنگام تقـدیم عطـری به قاضی‌ابوالحسن:

اهـدیت عطـرا کـان مثل سنـائه فکـانّمـا اهـدی لـه اخـلاقـه [۵۱]

امام فخـر رازی تشبیه نوع چهارم را منع کـرده‌است به این اعتماد کـه علوم عقلی به دسـت آمده از محسوسـاتند و محسـوس مبنای معقـول است. اقتضای تشبیه کردن محسوس به معقول این است که اصل فرع و فرع اصل قرار گیرد و این محال است.

سخن امام فخر درست نیست زیرا حواس هـرچند مسیر کسب علم‌اند امّا تمام مسیـرهای کسب دانش نیستند. بـرفرض بپـذیریم که حـواس تنها راه کسب دانش‌انـد، نمی‌تـوانیم بپـذیـریم کـه محسـوس از آن جهت کـه فـرع است اصل قرارگیـرد نه بـه طور مطلق. و دراین مورد چنین نیست زیـرامعقول فـرع محسوس است از آن جهت کـه معقـول از محسـوس بـه دست می‌آیـد و بـه همین لحـاظ نمی‌توانـد معقول مقـدّمهٔ محسوس بـاشد و با این کـه معقول در ادراك اوّلیّـهٔ فرع محسـوس است درتشبیه و مـلاحظـات ذهنی می‌توانـد بـرای معقول اصل قـرار بگیرد.

---

۵۰ ـ گـویا روشنـایی ماه شب چهـارده از زیر ابـر مانـند خلاصـی از واقعـهٔ سـختی پس از روی دادن می‌باشد.

۵۱ ـ عطری را به وی هدیه کردم مانند بزرگی مقامش گویا چیزی مطابق میلش به او هدیه شده‌است.

رکن دوّم

رکن دوّم در تشبیه دارای بحثهایی است:

بحث اول ـ در اقسام وجه شبه و دارای چند صورت است: وجه شبه یا صفت حقیقی است یا اضافی، درصورتی که صفت حقیقی باشد یا کیفیّت جسمانی است یانفسانی، در صورتی که کیفیّت جسمانی باشد یا محسوس به احساس اوّلیّه است یا محسوس به احساس ثانویه:

الف ـ محسوس به احساس اوّلیّه:

۱ ـ محسوس به حسّ بینایی مانند تشبیه گونه به گل در سرخی و تشبیه صورت به روز و موبه شب.

۲ ـ محسوس به حسّ شنوایی، مانند تشبیه قُرقُر شکم انسان گرسنه به صدای جوجه‌ها و تشبیه صدای زشت به آوازخر.

۳ ـ محسوس به حسّ چشایی، مانند تشبیه بعضی از میوه‌های شیرین به عسل و شکر.

۴ ـ محسوس به حس بویایی مانند تشبیه بعضی از بوهای خوش به مشك و کافور.

۵ ـ محسوس به حسّ لامسه مانند تشبیه جسم نرم و ملایم به خز و جسم زبر به پلاس.

ب ـ محسوس به احساس ثانویّه عبارتند از اشکال و مقادیر و حرکات.

اشکال یا مستقیم‌اند یا دایره:

۱ ـ تشبیه درشکل مستقیم مانند مرد راست قامت به نیزه.

۲ ـ تشبیه درشکل دایره مانند تشبیه شئ مدوّر به کره و حلقه.

مثال تشبیه در مقدار مانند تشبیه شئ بزرگ جثّه به شتر و فیل.

مثال تشبیه درحرکت مانند تشبیه شیء شتابان به تیر.

اشتراك در کیفیّت جسمانی مانند این که گفته شود فلانی در نادانی و حرص و شهوترانی مانند الاغ است و یا فلانی درغضب مانند پلَنگ است.

تشبیه در کیفیّت نفسانی مانند اشتراك درغرایز و اخلاق مانند کرم، بردباری، شجاعت، هوش، تیزفهمی، علم و زهد. مانند این که بگویی فلانی دربخشندگی مثل حاتم است یا فلانی درشجاعت مانند عمروبن معدی کرب است.

درصورتی که وجه شبه اشتراك درحالت اضافی باشد، مانند این که گفته شود این دلیل در وضوح مانند خورشید است. وجه اشتراك دراین‌جا وضوح و آشکاری در دیدن و فهمیدن است و این روشنی و وضوح حالت اضافی است. گاهی وجه شبه بسیار آشکار است چنان که درمثال قبل گذشت و همچنین مانند تشبیه گفتار شخصی به آب و نسیم از حیث روان بودن و لطافت. و این درصورتی ممکن است که در الفاظ کلمات شخص تنافر وجود نداشته باشد و برزبان آسان جاری شود و از زبان بیگانه و ناآشنا استفاده نشده‌باشد و دل از شنیدن آن آرامش یابد. و به سبب این که زود ادراك می‌شود تشبیه به آب شده که بسرعت درحلق وارد می‌شود، و به نسیم تشبیه شده که زود در بدن اثر می‌کند.

گاهی وجه شبه پوشیده است مانند سخن کسی که بنی المهلّب را هجو کرده و گفته است: «ایشان مانند حلقه فلزی هستند که دوسرش معلوم نیست.» آیا نمی‌بینی که از این جمله مقصود بخوبی فهمیده نمی‌شود مگر برای کسانی که ذهنشان فراتر از تودهٔ مردم است؟

بحث دوّم ـ در تقسیم وجه شبه به گونه‌ای دیگر وجه شبه‌ گاهی نزدیك به ذهن است و گاهی دور از ذهن در صورتی که نزدیك به ذهن باشد بدین‌گونه است که هرگاه دایره بودن خورشید و نورانی بودن آن درنظر باشد، دایره آینه شکل روشنی

درنظر می‌آید و میان این دو وجه شبه ملاحظه می‌شود. همین طورهرگاه به رنگهای منشور بنگری درنظرت چمنِ باران خورده‌ای که برآن شکوفه ریخته باشد خواهد آمد. دراین دومثل وجه شبه نزدیك به ذهن است.

امّا وجه شبه بیگانه و دور از ذهن آن است که فهمیدن آن نیاز به دقّت نظر زیادی دارد مانند تشبیه خورشید به آینه‌ای که در دست رعشه‌دار و لرزان است؛ ومانند تشبیه برق آسمان به انگشت دزد، در سخن کشاجم شاعر:

ارقت ام نمت لضوءِ بارق مُؤتلِفاً مثل الفؤاد الخافق

کانّه اصبع کفّ السارق[۵۲]

سبب نزدیکی و دوری وجه شبه از ذهن دوچیز است: یکی آن که تشخیص نزدیکی و دوری وجه شبه از ذهن کار عقل است نه حس، زیرا حس بین اشتراك و امتیاز فرق نمی‌گذارد و مرکب را به علّت این که شئ واحدی است درك می‌کند. امّا تمیز و تفصیل کار عقل است. دیگر آن که، دریافت حس به صورت اجمالی پیش از دریافت به صورت تفصیلی است، زیرا آنچه در اوّلین نگاه دیده می‌شود، چشم همه معنایش را درك نمی‌کند مگر آن که تکرار شود. همچنین است چیزهای شنیدنی که با تکرار شنیدن برچیزهایی آگاه می‌گردی که باشنیدن اوّل آگاه نمی‌شوی و به وسیلهٔ ادراك تفصیلی است که بین دو شنونده فرق گذاشته می‌شود و دراین صورت ادراك اجمالی آسانتر و نزدیکتر از ادراك تفصیلی است.

بحث سوم ـ در بیان این که وجه شبه عقلی عمومی‌تر از وجه شبه حسّی است خود تشبیه، یا تشبیه محسوس به محسوس است که دراین صورت ممکن است تشبیه محسوس به محسوس به دلیل اشتراك در وجه شبه محسوس باشد و ممکن

۵۲ـ با روشنایی روشنی دهنده‌ای بیدار می‌شوی یا می‌خوابی چنان پیوسته مانند دل تپش دار و انگشت دست سارق.

است به جهت اشتراك در وجه شبه معقول باشد و ممکن است به سبب اشتراك در وجه شبه معقول و محسوس باشد. مثال برای صورت اوّل مانند تشبیه‌گونهٔ انسان به گل قرمز (مشبّه، مشبّه به و وجه‌شبه محسوسند). مثال برای صورت دوم مانند قول رسول خدا(ص): «بپرهیزید از گیاهی که در مزبله روئیده است[۵۳]». طرفین تشبیه محسوس و وجه شبه معقول است. مشبّه (زن زیبا) مشبّه به (گیاه روییده از مزبله) هردو محسوسند، ولی وجه مشابهت (همانند شدن حسن ظاهری با قبح باطنی) امری عقلی است. مثال برای صورت سوم مانند تشبیه شخص بلند مرتبهٔ زیبا صورت به خورشید به خاطر اشتراك آن دو در ارزش حقیقی که امری عقلی است و اشتراك در روشنی که امری حسّی است.

در تشبیه معقول به معقول یا معقول به محسوس و یا محسوس به معقول ممکن نیست که وجه مشابهت غیر عقلی باشد زیرا وجه مشابهت مشترك بین دوطرف تشبیه است. اگر وجه شبه محسوس باشد با توصیف معقول به آن جایز نیست و اگر وجه شبه معقول باشد جایز است زیرا صحیح است از آنچه که محسوس نیست امر محسوس صادر شود، بنابراین ثابت شد که تشبیه با وجه شبه معقول نسبت به وجه شبه محسوس عمومی‌تر است.

بحث چهارمـ تشبیهی که وجه شبه آن محسوس باشد کاملتر است از تشبیهی که وجه شبه آن معقول باشد، به دو دلیل زیر:

اول آن که در تشبیه بیشتر تخیّل دخالت دارد و تخیّل در تشویق و تهدید جانشین تصدیق می‌شود و تخیّل در درك و نگهداری کیفیّات حسّی قویتر از درك امور عقلی است.

دوّم آن که اشتراك در خود صفت (محسوس) مقدّم براشتراك در مقتضای

۵۳ـ ایاکُمْ وَخَضراءُ الدّمن.

صفت محسوس (معقول) است؛ زیرا صفت در نفس ذات برتصوّر مقتضای صفت محسوس (که معقول است) مقدّم است. بنابراین تشبیه در امر محسوس از تشبیه در امر معقول کاملتر و تمامتر می‌باشد.

بحث پنجم ـ تشبیه از لحاظ وجه شبه به دو قسم مفرد و مرکّب تقسیم می‌شود:

مشابهت یا در امری واحد است و یا در امور متعدّد. در صورتی که تشبیه در امر واحد باشد یا در نسبت مقیّد به چیزی نیست، مانند تشبیه کلام به عسل (کلام و عسل مقیّد به قیدی نیستند) در این که هریك از آنها موجب لذّت نفسانی و حالتی مطلوب می‌شود؛ و یا در نسبت مقیّد به قیدی هست و قیود انتسابی را به چهارگونه دانسته‌اند:

۱ ـ قید تشبیه مفعول به باشد مانند: **اَخَذَ القوسَ باریها**؛ «کمان را اهلش به دست گرفت». مقصود در این تشبیه واقع شدن کار درجایگاه خود و تحقق یافتن آن به وسیلهٔ اهلش می‌باشد، و این معنی از تشبیه مطلق به دست نمی‌آید ولی با تشبیه تیرانداز به سازندهٔ تیر فراهم می‌آید.

۲ ـ قید به جای مفعول به باشد و آن عبارت است از جار و مجرور که در تشبیه قید واقع شود، مانند ضرب‌المثل عربها در مورد کسی که کار بیهوده می‌کند می‌گویند: **هوکالراقمُ علی‌الماء**، «او مانند کسی است که برآب می‌نویسد». این مفهوم از نویسندهٔ مطلق حاصل نمی‌شود، بلکه از نویسندهٔ بر آب به‌دست می‌آید.

۳ ـ قید تشبیه حال باشد مانند مثلی که عربها می‌گویند: **کالحادی لیس لَه بعیر**؛ «مانند آواز خوان برای شتران است درحالی که شتری ندارد»؛ دراین مثل شخصی که کاربی موردی انجام می‌دهد تشبیه شده به ساربانی که شتر ندارد ولی برای شتران شعر می‌خواند.

۴ ـ قید وجه شبه دو چیز باشد، مفعول و جار و مجرور با هم مانند

ضرب‌المثل عربها که می‌گویند: **هوکمن یجمع سیفین فی غَمَدٍ**؛ «او مانند کسی است که دوشمشیر را دریك غلاف جا می‌دهد». همچنین می‌گویند: **هوکَمَنْ ینثرالجوز علی القبّه**، «او مانند کسی است که گردکان برگنبد می‌پراکند». درمثل اوّل صرف آوردن مفعول (یعنی سیفین) برای تشبیه کفایت نمی‌کند ومادامی که همراه جار و مجرور (یعنی فی‌غمد) نباشد مفید فایده نیست. و مانند دو تشبیه فوق است سخن خداوند متعال: «**کَمَثَلِ الْحِمارِ یَحْمِلُ اَسْفاٰراً**»[۵۴] دراین تشبیه مثل یهود به حمار تنها برای‌حمل نیست‌بلکه برای دو امر دیگر است یکی متعدّی شدن حمل به‌کتاب و دیگری‌بی‌خبری از محتوای‌کتاب، مقصود از تشبیه سرزنش کسی است که خود را به رنج می‌اندازد از حمل چیزی که دارای سود بزرگی است وبه دلیل نادانی از آن بی‌بهره می‌ماند. و این مقصود از حمل‌تنها و بدون دو شرط مذکور (منفعت‌فراوان کتاب و جهل و نادانی) حاصل نمی‌شود.

هرگاه وجه شبه وصف مقیّد باشد دو صورت متصوّر است: یا جدا آوردن یکی از دو جزء تشبیه ممکن است و یا ممکن نیست. جدا آوردن اجزای تشبیه مانند شعر شاعر:

فکانّ اجرام النّجوم لوامعا درر نشرن علیٰ بساط ارزق[۵۵]

در این بیت ستارگان به دُر و آسمان به بساط کبود رنگ تشبیه شده‌است.

اگر دراین مثال اجزای تشبیه را از یکدیگر جدا کرده و بگویی: **کَاَنَّ النجوم دررٌ؛ و کَاَنَّ السّماءبساط ارزق**، تشبیه دارای معنی است هرچند معنای مقصود گویندهٔ شعر تغییر یافته است. زیرا مقصود شاعر از تشبیه دراین جا بیان امور شگفت آوری است و آن طلوع ستارگان درخشان و پراکنده دربستر آسمان نیلگون و روشن و درخشش ستارگان درآن بستر نیلگون می‌باشد و روشن است که این

۵۴ـ سورهٔ جمعه (۶۲): آیهٔ (۵): مثل یهود مثل خری است که کتاب حمل می‌کند.

۵۵ـ گویا جرم ستارگان درخشان دُرهایی هستند که بر بساط کبود رنگ افشانده شده‌اند.

مقصود (جامعیّت تشبیه) با جدا کردن اجزای تشبیه باقی نمی‌ماند.

صورت دوّم؛ اجزای تشبیه قابل تفکیك نباشد، مانند سرودهٔ شاعر:

كـأنّمـا المـرّيخ والمشتـرى قـدّامـه فی شـامخ الـرّفعـه

منصـرف بـاللّيـل عن دعـوه قـد اسـرجت قـدامـه الشّمْعـه[۵۶]

اگر دراین مثل بگویی: كانّ المرّيخ منصرف عن دعوة، و مشتری وشمع را در عبارت نیاوری خلاف تشبیه رفتار کرده‌ای زیرا تشبیه برای مرّیخ در صورتی حاصل است که عبارت «پیشاپیش آن مشتری به صورت چراغی فروزان» آورده شود. بنابراین اجزای تشبیه دراین مثل جدا آورده نمی‌شود.

بحث ششم ـ از مباحث تشبیهات دربارهٔ تشبیهاتی است که در مفهوم و معنی متعدّد و درعبارت مجتمع باشد. درصورتی تشبیه چنین است که از امور فراوانی گرد آمده‌باشد بدون آن که برخی از این تشبیهات به برخی دیگر مقیّد باشد. بدین ترتیب بخشی از تشبیهات به برخی دیگر به منظور اهداف مختلفی ضمیمه شده‌است ولی هرکدام از تشبیهات معنای خاص خود را دارند. دراین نوع تشبیه دو ویژگی است به ترتیب زیر:

۱ ـ رعایت ترتیب خاصّی لازم نیست. مثلاً اگر بگویی زید در جرأت همانند شیر، دربخشش همانند دریا، در برندگی و تیزی همانند شمشیر و در روشنایی همانند ماه است، لازم نیست که دراین تشبیهات نظام خاصی را رعایت نمایی (یعنی می‌توان این عبارت را پس و پیش بیان کرد).

۲ ـ در این نوع تشبیه اگر بعضی ازتشبیهات حذف شود، در تشبیهات موجود دیگر تغییر وضعی پیدا نمی‌شود مانند گفتهٔ اهل عرب در توصیف شیء با صفات متضاد: **هويَصْفُو ويَكْدِرُ ويَحْلُو ويَمُرّ**؛ «او صاف و کدر و شیرین و تلخ

۵۶ ـ گویا مریخ و پیشاپیش آن مشتری در بلندای آسمان به شخصی می‌ماند که درشب از دعوت برگشته و پیشاپیش آن شمعی برافروخته باشد.

است»، که اگر کدر وتلخ بودن از عبارت فوق حذف شود تشبیه مشبّه، به آب در صافی و عسل در شیرینی به حـال خودباقی می‌ماند و صدمـه‌ای به معنای کلام وارد نمی‌آورد.

بحث هفتم ـ از مباحث‌تشبیهات ـ به لحاظ وجه‌شبه در تشبیه باید مناسبت تشبیه رعایت شود، بدین معنی که اگـر شیئی درجهت خاصی به شیئی تشبیه شد نمی‌توان مشابهـت آن دو را در آن جهت خاص به دیگر ویژگیهـای آن دوسرایت داد، زیرا دراین صورت موجب خطا و اشتبـاه می‌شود مثلاً اگر گفته شود: **النحو فی‌الْکلام کالملح فی‌الطعام**؛ «نحـو درسخن مانـنـد نمك در طعام است»، وجـه شبه دراین تشبیـه انسجام کلام به وسیلهٔ نحـو و مطبوع شدن غذا بـه وسیله نمك است. مقصـود این است که همـان‌گونـه که طعـام جز بـا نمك مطبوع نمی‌شـود سخن نیز جز با نحو قوام و استحکام نمی‌یـابد. بنابراین گمان بعضی دایر براین که چـون نمك بیش از اندازه غذا را نامطبـوع می‌کند پس رعایت فـراوان نحو هم سخن را از انسجام می‌اندازد، گمان باطلی است. زیـرا نحو عبارت از آگاهی به قـواعد و قـوانین مقـرر و معیّن کلام است و محـال است زیـاده و نقصان در بـه کارگیری آن تصوّر شـود، مثلاً دراین جمله: **کان زیدٌ قائماً**، «زید ایستاده بود»، نا گزیر بایـد اسم کان مرفوع و خبر آن منصوب باشد، اگـر رعایت این قاعده شد نحو رعـایت شده و اگـر رعایت نشد قـاعدهٔ نحو رعـایت نشده‌است، بنـابراین زیادی و نقصان در رعایت این قاعده بی‌معنی است. منظور محدود و معیّن بودن علم نحو است نه کم و زیادی آن نزد اشخاص.

بحث هشتم ـ از مباحث تشبیـه در اکتساب وجـه مشابهت است راه دست یافتن بـه وجه شبه جدا کـردن وجه شبه از چیـزهایی است که مشبّه بـه را از دیگر اشیا جـدا می‌کند. مثلاً هـرگاه کسی بخواهـد چیزی را به چیـزی درجهت حرکت تشبیـه کند فقط لازم است مشـابهت بین دو کیفیّت حرکت، بـدون درنظر گـرفتن

جسم متحرّك و سایر صفات عرضی آن را رعایت کند. چنان که ابن مُعتزّ در سرودهٔ زیر رعایت کرده‌است:

وکانّ البَرق مصحف قارٍ فانطبقا مَرّة وانفتاحا[57]

شاعر دراین شعر به همهٔ اوصاف برق و معانی آن جز کیفیّتی که چشم از انبساط و انقباض می‌بیند توجّه نکرده‌است. وسپس به اوصاف حرکت به دقّت نگریسته است تا ببیند کدام صفت شباهت بیشتری دارد به آنچه که قرائت کننده انجام می‌دهد. مشابهت را در باز وبسته شدن بهتر یافته است. حسن تشبیه درشعر بدان جهت نیست که شاعر جمع بین مختلفین (باز وبسته شدن) کرده‌است، بلکه به دلیل موافقتی است که درجهت تشبیه میان کیفیّت برق و بازوبسته شدن کتاب و انطباق کامل در اتّفاق و اختلاف بین آن دو موجود است می‌باشد و از چیزهایی که در جامعیّت بین دو مختلف مناسبت دارد. گفتهٔ شاعر عرب است که چیزی را علّت ضدّ آن قرار داده‌است:

اَعتقنی سوءما صنعت من الرّق فیا بروزاً علیٰ کبدی
فصرت عبداللسّوءِ فیك وما احسن سوءِ قبلی الیٰاَحَد[58]

رکن سوم

رکن سوم در فایده تشبیه است که گاهی به مشبّه و گاهی به مشبّه‌به برمی گردد.

هرگاه فایدهٔ تشبیه به مشبّه برگردد به دو صورت زیر تقسیم می‌شود:

۵۷ـ گویا جهش برق مانند کتاب مورد مطالعه است که گاهی باز و گاهی بسته می‌شود.

۵۸ـ

بدرفتاری تو مرا از بردگی آزاد کرد و روشن است که چه بر من می‌گذرد
بنابراین من بندهٔ بدیهای تو شدم و چه‌خوب است چنین‌بدیی‌از ناحیه من‌برای اشخاص دیگر

۱ـ گاهی فایدهٔ تشبیه روشن کردن حکم مجهول است.

۲ ـ گاهی فایدهٔ تشبیه روشن کردن حکم مجهول نیست.

وجه اول یا بدین منظور است که ممکن‌بودن آن را برای کسی‌که این حقیقت برایش روشن نیست توضیح دهد و یا بدین منظور است که مقدار آن را شرح دهد. در صورتی که بخواهد امکان وقوع آن را شرح دهد نیاز به آوردن تشبیه دارد مانند سرودهٔ شاعر:

فان تفق الانام وانت مِنهُم　　فانّ المِسك بعض دمِ الغزال[59]

مقصود شاعر این است که فرد مورد ستایش چنان برتری مقام و جلال یافته است که میان او و مردم مشابهتی نمانده و گویا او موجود دیگری شده و خود اصلی دیگر جدای از مردم دارد و چون این ادّعا، به ظاهر غیرقابل قبول و ممتنع می‌نموده‌است زیرا بعید است که انسان در فضیلت آن قدر ارتقا یابد که از بنی‌نوع انسان خارج شود. شاعر استدلال کرده است که این امر بعید نیست زیرا که مشك دراصل هرچند خون نافهٔ آهو است ولی اکنون کسی به مشك خون نمی‌گوید و حقیقت آن از صفت خون بودن خارج شده‌است.

در صورتی که بخواهد مقدار حقیقت را بیان کند از تشبیه استفاده می‌کند مانند مثال زیر درتشبیه شیئ سیاه به سیاهی کلاغ: **إنَّهُ کحلك الغراب**، «او مانند کلاغ سیاه است». منظور از این تشبیه مقدار و اندازهٔ سیاهی است نه وجود سیاهی.

وجه دوم که روشن کردن حکم مجهول نیست نیز به دو صورت و به دو منظور انجام می‌گیرد:

الف ـ موردی که مقصود از بیان تشبیه، نزدیك کردن ذهن از امری دور به

---

۵۹ ـ هرچند مقام تو درمیان مردم به اوج رسد، با این وصف از مردم گفته می‌شوی، زیرا مُشك پاره‌ای از خون آهو می‌باشد.

امری نزدیك و قریب به ذهن باشد؛ مـانند تشبیه معقول به محسوس، زیرا آشنایی نفس به امـورحسّی از امور عقلی بیشتر اسـت چه این که بسیـاری از علوم عقلی پس از امور حسّی به دست می‌آید.

هنگـامی کـه یك معنای عقلی طبیعـی آورده شود وبـه دنبـال آن یك مثل حسی ذکر شـود ذهن از امر غریب به امـر قریب می‌آید ماننـد این تشبیه: علم او مانند دریاست.

ب ـ موردی کـه قصد از تشبیه اثبات دوری میان طرفین تشبیـه باشد دراین صورت تشبیه عجیب‌تـر به نظر می‌رسد و تعجب نفس بیشتر می‌شـود، زیرا طبعاً چنین است که خوشحالی نفس از یك امر دور از ذهن که انس ذهنی ندارد بیشتر از امـر مـورد انس و آشنـای بـه ذهن است مـانـنـد این تشبیه «کبـوتـر او مـانـنـد عنقاست» موارد فوق صورتهایی هستند که فایدهٔ تشبیه به مشبّه برمی گردد.

امّا مواردی که فایدهٔ تشبیه به مشبه باز می گردد نیز دو صورت دارد:

۱ ـ گاهی مقصـود از تشبیه مدح کردن است از طریق تخیّل بدین گـونه که دربارهٔ شیئی کـه از مشابهش ناقصتر است در فـرد ایجاد تصوّر کند کـه ناقص از کامل برتر است و باید شئی کامل به ناقص تشبیه شود و دربارهٔ شئی ناقص چنان مبـالغـه شـودکـه گـویـا آن شئی نـاقص بـرای شئـی کـامل اصل واسـاس است؛ماننـدسرودهٔ شاعر:

وَبـدا الصبـاح کَـأَنَّ غـرّتـه　　　وجـه الخلیفـة حین یُمَتَـدحُ [۶۰]

دقّت در مفهوم شعـر، انسان را متوجّـه می‌کند که صـورت خلیفه از جهت نورانیّت، معروفتر و روشنتر از طلوع صبح است که باید صبح را به صورت خلیفه تشبیه کرد نه صورت خلیفه را به صبح.

---

۶۰ ـ صبح طلوع کرد گویا روشنایی آن همانند صورت خلیفه بود هنگامی که موردستایش قرار گیرد.

۲ ـ گاهی مـذمّت کننده عکس این تشبیه را منظور می‌کند مـانند: صورت خلیفه از برص سفید شده مثل سفیدی صبح.

رکن چهارم

رکن چهارم در خود تشبیه است و درآن بحثهایی است:

بحث اوّل ـ تشبیه از اقسام مجـاز نیست زیرا تشبیه خود معنـایی از معانی سخن است وبرای آن حروف و الفاظ مخصوصـی است همانند «ك، كَاَنَّ، نحو و مثل» که به طور قراردادی برتشبیه دلالت می‌کند. هرگاه ادات را در جمله ذکر کند حقیقت می‌باشد، مثـلاً اگر بگویی «زید مانند شیـر است» انتقال لفظ از معنای اوّل به معنای دوّم نیست تا مجاز باشد.

بحث دوّم ـ دربارهٔ خـود تشبیه است کـه به طریق زیـر به دو صـورت قابل تصوّر است:

۱ ـ تشبیهی که نمی‌توان عکس آن را به کـار برد و این در صورتی است که تشبیه بـه منظور مبالغـهٔ ناقص و تشبیه آن بـه کامل صورت گـرفته باشـد تا حکم کامل به صورت تشبیه برای ناقص هـم منظور شود، چنان که اگر سیاهی شیئی را بـه کلاغ و یـا صورت زیبـایی را به مـاه و خورشیـد تشبیه کننـد دراین نوع تشبیـه نمی‌توان عکس آن را بـه کار بـرد و مثلاً گفت کـه خورشید و مـاهماننـد صورتی زیباست، زیـرا اگر کامل را بـه ناقص تشبیه کننـد خلاف مبالغـه‌ای است که در تشبیه مورد نظر است.

۲ ـ تشبیهی که می‌توان عکس آن را به‌کار برد: گاهی منظور از تشبیه مبالغه نیست بلکه جمع کردن میان دوشیئی درمطلق صورت و شکل و رنگ است مانند تشبیـه کردن صبح بـه سفیـدی پیشـانی اسب که این تشبیـه صـرفـاً به این قصـد آمده‌است کـه برجستگی سفیدی را درمیان سیـاهی نشان دهد با این کـه سفیدی

پیشانی اسب نسبت به سیاهی آن انـدك است. دراین نوع تشبیه عکس تشبیه اوّل را آوردن جایز است، بدینسان که سفیدی پیشانی اسب را به صبح تشبیه کنیم.

بحث سوّمـتشبیهی است که در هیأتها روی‌می‌دهد گاهی تشبیه در هیأتهایی است کـه مبیّن حرکـات است و گاهـی تشبیه در هیـأتی است که مبیّن سکنـات است. قسمت اوّل به دو صورت و به طریق زیر است:

۱ ـ هیـأت دارای حرکت بـه اوصاف دیگـری ماننـد شکل و رنگ ضمیمه شود مانند سرودهٔ ابن معتزّ: «خورشید مانند آینه‌ای است در دست رعشه دار.»

منظـور شارع این است کـه خـورشید درحـال دوران و تموّج نـور است و هرگاه بدقّت بنگری برای خـورشید حرکتی متّصل و دائمی و برای نور آن به سبب حرکت، مـوج فرض شــده‌است که این حرکت و مـوج را جز بـه آینه‌ای در دست رعشــه‌دار نمی‌توان تشبیـه کرد، زیـرا دست رعشه‌دار مـدام در حرکت است و بـه وسیلهٔ آن نور آینه‌ای که در دست دارد به این سو و آن سو می‌رود (موج می‌زند).

۲ ـ تشبیـه در هیأت حرکت بـدون ضمیمه شدن بـه اوصاف دیگری بـاشد مانند سرودهٔ اعشای شاعر کـه کشتی و بازی کردن امواج دریا با آن را وصف و به شتربچه تشبیه می‌کند:

نقص السفیـن بجــــانبیــــه   کما ینزوا الربـاح خلاله الکرع[۶۱]

شاعر کشتی را در بالا و پایین رفتن تشبیه کرده‌است به حرکات بچه شتر به هنگـام باریـدن باران کـه حرکـات مختلفی انجام می‌دهـد و به جهـات مختلف می‌دود، بـالا و پـایین می‌رود بی آن‌که تـرتیبی در حـرکـاتش داشته بـاشـد و این شبیه‌ترین چیزی است به‌حرکات کشتی هنگامی که موج آن را بالا و پایین می‌برد.

امّا تشبیه‌درسکنات‌مانندسرودهٔ‌اخطل‌درتوصیف‌شخص‌مصلوب‌که‌می‌گوید:

---

۶۱ ـ کشتی در موج آب بالا و پایین می‌رفت چنان که بچه شتر به هنگام باریدن باران به این‌سو و آن سو می‌جهد.

کـانّـه عـاشـقٌ قـد مَـدَّ صفحتـه   یـوم الـوداع الیٰ تـسودیع مـرتحل
أوقَـــائم من نعـاس فیـــه لـوثتـــه   مـواصل لِتمطّیــه مِن الکسل[۶۲]

لطف سـرودهٔ شاعـر دراین است که سکنـات (حـالتهای ثـابت) بدن بـه دارآویخته رابه تفصیل دراین دو بیت آورده‌است.

اگـر شاعـر بـه دار آویخته را فقط تشبیـه می‌کـرد بـه کسی که از خـواب برخاسته است بـرای شنونده آسانتر درك می‌شد، زیـرا این مقدار از تشبیه را خود بیننده بدون توضیح می‌فهمد ولی تفصیل تشبیه دربارهٔ هریك از اجزای شخص به دار آویخته جـز به تـأمل حاصل نمی‌شـود، تفصیل تشبیه نیـاز داشت به ایـن که شاعر به هریـك از جزئیّات کار شخص از خواب برخاسته توجـه کند مانند دقّت درکشش دستها و برخاستن از خواب بدون خواب کامل و کسالت به دلیل خوابی که بروی عارض شده‌است و نظیر اینها.

در تشبیهی کـه رعایت تفصیل مـی‌شود اصل این است کـه بـراموری کـه درعرف برای بینندگان روشن است اوصاف دیگـری نیز که نیاز به دقّت دارد اضافه و علت بیان شود.

بحث چهارم ـ در مراتـب تشبیه از جهت خفـا و ظهور می‌بـاشد گاهی مبنای تشبیـه تخیّل است و مشبّـه وجود خـارجی نـدارد مانـنـد تشبیـه کـردن شقایق بـه پرچمهای یاقوتی که بر بالای نیزه‌های زمـرّدین افراشته شده‌باشند (پرچم یاقوتی و نیزه زمردی وجود خارجی ندارد).

گاهی تشبیه بـه امری می‌شود که وجود خـارجی دارد دراین صورت هیأت ترکیبی تشبیه کم و بیش درخارج وجود دارد چنان که در مقایسه میان سرودهٔ زیر:

۶۲ ـ شخص به دار آویخته به عاشقی می‌ماند که روز خدا حافظی با معشوقش، آغوش می‌گشاید یا مانند شخصی می‌مـاند که هنوز خوابش کامل نشده از خواب بلنـد می‌شود و همراه خمیازه دستهای خود را باز می‌کند.

کـانّ اجـرام النجـوم لـوامعـاً درر نثـــرن علـی بســـاط ازرق

وقول ذی الـرُّمه کـه می‌گوید: «گـویا آسمان بسـاط نقره‌ای است کـه طلا نشان شده‌باشد.»

ملاحظه می‌شود که تشبیه اوّل درخـارج کمتر اتفاق می‌افتد. به همین دلیل تشبیه اوّل از تشبیه دوّم از ذهـن دورتر است و هیأت ترکیبی تشبیـه اول که عبارت است از دُرهایی که برفرش کبود رنگ افشانـده شده‌باشد کمتر تحقق پیدا می‌کند از نقرهٔ طلاکاری شـده و هرگاه چیزی وقوع خارجیش انـدك باشد دورتر از ذهن و تشبیه به آن لذتّبخش و شگفت‌انگیز است.

بحث پنجم ـ تمثیل و مثل تمثیل عبارت است از تشبیهی که از اجتماع امور مقیّد به یکدیگر حاصل شود و به دو صورت ملاحظه می‌شود:

۱ ـ به صـورت استعاره ـ هرگـاه به شخص مردّد درکاری بگـوییم تو را چه می‌شود، می‌بینیم که یك گام به جلـو برمی‌داری و یك گام به عقب، معنایش این است که مانند شخصی است که برای انجـام کاری یك گام به پیش و یك گام به پس برمی‌دارد. بـه این دلیل این نوع تمثیل استعـاره است که الفاظ تشبیـه درآن به کار نرفته است.

۲ ـ گاهی شکل استعـاره نـدارد، بلکه الفـاظ تشبیـه آورده می‌شـــود مانند سخن حق تعالی: «**مَثَلُ الّذِینَ حُمِّلـوا التَّوراة ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوهـا کَمَثَلِ الحِمارِ**»[۶۳]. دراین تمثیل لفظ تشبیه بـه کار رفته است. مَثل، تشبیه رایجی است کـه فراوان به کـار می‌رود. بدین معنـا که مـورد دوم شبیـه مورد اول است (مـانند ضـرب‌المثل نوش‌دارو بعـد از مرگ سهـراب، که در مـورد گذشتن کـار از کار بـه کار می‌رود) مثلها کلاً شکل حکـایت را دارند یعنی تغییری در ضرب‌المثـل داده نمی‌شود، به

۶۳ ـ سـورهٔ جمعه (۶۲): آیـهٔ (۵): وصف حال آنـان که تحمّل (علـم) تورات کرده و خـلاف آن عمل کردند به حماری ماند که بار کتاب برپشت کشد.

این دلیل کـه امر دوم ماننـد امر اول است. مـانند کسی کـه از شما حـرف شنوی ندارد، عربها می گویند از قصیر اطاعت نمی‌شود[۶۴].

در ضرب‌المثل الفاظ تغییـر نمی‌کند و اگر الفاظ ضـرب‌المثل کم یا زیاد شود مثل گفته نمی‌شود.

فصل چهارم: دربارهٔ استعاره است

استعاره سه رکن دارد:

رکن اوّل در حقیقت واحکام استعاره است و در آن سه بحث است.

بحث اول ـ بهتـرین تعریفـی که دربـارهٔ استعـاره گفته شـده این است کـه استعاره بـه کاربـردن لفظ است درمعنایـی غیر از آنچـه که لفظ بـرای آن قرار داد شده‌است، به منظور مبالغه در تشبیـه. با قید اوّل که در تعریف آوردیم (استعمال لفظ در غیرمعنـای قراردادی)، از حقایق سه‌گـانه لغوی و عرفی و شـرعی احتراز کردیم و با قید دوّم (به خاطر مبالغه)، آن را از سایر انواع مجاز ممتاز نمودیم.

گـرچـه مستعـار صفت لفظ اسـت ولی ابتـدا معنـای مستعـار را در نظـر می گیریم و سپس لفظ آن را بـه کار می‌بریم و این مطلب بـه دوگونهٔ زیـر توضیح داده می‌شود:

۶۴ـ ایـن مثل درمیان عـرب رایج است و از آنجا گـرفتـه شده‌است کـه یکی از سلاطین عـرب به نـام جذیمـةبن الأبرش پدر زبّـاء ملکهٔ جزیـره، را کشت. زبّاء بـرای خونخواهی پـدر حیله‌ای اندیشیـد و کسی را نزد جذیمه فـرستاد که زن ناگزیـر از شوهر است. جذیمـه خوشحال شد و با چنـد نفر از رجال خود به سـوی جزیره حرکت کرد. مشاوری داشت بسیار زیرك به نام قصیربن سعـدلخمی. قصیر جذیمه را گفت با این که ملکهٔ جزیره خون پـدرش را از تو طلبکـار است مصلحت نباشـد که با تعـدادی اندك بـرآنان وارد شوی جـذیمه پنـد قصیر را نشنیده، به خیـال مزاوجت با زبّاء وارد جزیره شـد. به محض ورود او را گرفتند و با یارانش کشتنـد. قصیر براسبی تیزتك که برای خود تهیّه دیده بود سوار شد و فرار کرد. از آن پس جملهٔ: **لَوْكانَ يطاع لِقصير أمْرٌ**، ضرب‌المثل شد. **ترجمه نهج‌البلاغه انصاری.**

۱ ـ چنانچه لفظ استعاره را بدون انتقال معنایش به کار ببریم دراین صورت استعاره نیست و عَلَم منقول نامیده می‌شود مانند لفظ یَزید و یَشْکُر که معنای این دو کلمه برای شخص خاصّی درنظر گرفته نشده ولی لفظ آن به کار برده شده و دراین صورت یزید و یشکر اسم است برای فرد معیّنی.

۲ ـ عقلا معتقدند که به کاربردن استعاره درفهم معنا از حقیقت رساتر است زیرا ضمن استعاره انتقال معنا به صورت مبالغه صورت می‌پذیرد و اگر انتقال معنا نباشد و صرفاً انتقال لفظ باشد مبالغه‌ای درکار نخواهد بود.

بحث دوم ـ دربارهٔ فرق میان استعاره و تشبیه است. تشبیه، حکمی است که به دوطرف تشبیه یعنی مشبّه و مشبّه به نیازمند است، امّا استعاره چنین نیست. مثلاً اگر گفته شود شیری را دیدم و منظور انسانی باشد، چنانچه بر این عبارت چیزی که نشانهٔ تشبیه به شیر است افزوده نشود تشبیه تحقّق پیدا نمی‌کند، بلکه صرفاً به لفظ معنایی را داده‌ای که آن لفظ برای آن معنا وضع نشده‌است و صرفاً به دلیل مشابهتی که بین لفظ و معنای حقیقی وجود دارد (یعنی وجود جرأت درمرد و شیر) و بدون به کار بردن لفظ تشبیه، تشبیه تحقّق پیدا نمی‌کند.

هرگاه مشابهت بین دو چیز قوی باشد روشن بیان کردن تشبیه زشت است. به این دلیل که شباهت در مشبّه و مشبّه به برای همگان روشن است مانند تشبیه نور به علم، و ایمان و ظلم به کفر و جهل که به دلیل قوّت شباهت دراین جا پسندیده نیست که بگوییم: دانش مانند نور است.

با روشن شدن معنای تشبیه استعاره وقتی زیباست که زمینهٔ تشبیه دربین مردم رایج و روشن باشد ولی اگر تشبیه روشن نباشد و درکش زحمت داشته باشد تصریح بهتر از استعاره است مانند کلام معصوم(ع): «مَثَل مؤمن مثل درخت خرماست» که به دلیل رایج نبودن وجه شبه دربین مردم، تشبیه گویا نیست و به

قول سیبویه شبیه چیستان و بیرون از قواعد زبان عرب است[۶۵].

بحث سوّم ـ ترشیح و تجرید استعاره ترشیح استعاره این است که جانب مستعار رعایت شود و آنچه که لازمهٔ مستعار و مقتضای آن است بدان ضمیمه شود مانند قول کثیر شاعر:

«مرا با تیری که چوب آن سرمه‌کش بود هدف قرارداد بدین دلیل برمن ضرری وارد نشد». دراین مثال تیرانداختن را برای نگاه کردن استعاره آورده‌است. مقتضای هدف قراردادن تیرانداختن است که لفظ تیر را به کار برده‌است. و نیز مانند سرودهٔ امرءالقیس

فقلت لـه لما تمطی بصلبه — اردف اعجاز اوناءٍ بکلکل[۶۶]

در این مثال شتر را استعاره آورده‌است برای شب و آنچه لازمهٔ برخاستن شتر از قبیل دراز کردن گردن و بلند کردن سرین بوده برآن افزوده است.

در دو مثال فوق استعاره به صورت ترشیح به کار رفته است[۶۷].

استعارهٔ تجریدی

استعاره تجریدی آن است که جانب مستعار له رعایت شود مانند قول خداوند تعالی: «**فَأَذاقَها اللهُ لِباسَ الجُوعِ وَالْخَوفِ**»[۶۸].

و مانند سرودهٔ زهیر:

لَدیَّ اَسدٌ شاکی السلاح مقذّف[۶۹]

---

۶۵ ـ ظاهراً مؤلّف نظر به تمام حدیث نداشته و گرنه در حدیث کامل وجه شبه ذکر شده و کلام روشن است ـ م.

۶۶ ـ هنگامی که شب مانند شتر پشت و گردن وسرین خود را به حرکت درآورد گفتم آیا صبح نمی‌شوی.

۶۷ ـ استعارهٔ ترشیحی آن است که برای مستعار با الفاظی که متناسب مستعار است آن را زینت دهیم.

۶۸ ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۱۱۲): خداوند برآنها لباس گرسنگی و ترس را چشاند.

۶۹ ـ در نزد من مردی است به شجاعت شیر درحالی که سلاح جنگ او آزموده و خود تجربهٔ جنگی دارد.

در مثال اول لبـاس را استعاره آورده است از گـرسنگی و آنچه متنـاسب با مستعارله یعنی جوع بوده ذکر کرده که عبارت از چشاندن است و اگر دراین مثال رعایت مستعار می‌شد به جای چشاندن باید پوشاندن به کار می‌رفت.

درمثال دوّم شیر را استعاره آورده‌است از مرد جنگجو و سلاح که متناسب با مستعارلـه (مرد جنگجو)بوده به کـار گرفته است و اگر رعـایت جانب مستعار (یعنی شیر) را می‌کرد باید چنگال و ناخن را به جای سلاح به کار می‌برد.

بحث چهارم ـ استعارهٔ بالکنایه استعارهٔ بالکنایه بـه منزلهٔ به کار رفتن لفظ در معنـای حقیقی است. استعارهٔ بـالکنایـه آن است که بعضی از لـوازم مستعار بـه منظـور فهم معنای مقصـود در کـلام آورده شـود بی‌آن‌که بـه معنـای حقیقی لفظ تصریح شده‌باشد مانند سرودهٔ ابی‌ذویب:

وَاذالمنیّة اَنْشَبتْ اَظفارُها؛ «هرگاه مرگ چنگالهای خود را درشخصی فـرو برد....»[۷۰]

گویا در این مثال درنده را بـرای مرگ استعاره آورده‌است ولی نام آن درنده را ذکر نکرده، امّا بعضی از لوازم آن درنـده را (که چنگال است) برای فهم معنای مقصود اضـافه کرده‌است. امّا این کـه استعارهٔ بالکنایـه چگونه به منـزلهٔ حقیقت است، بـاید دانست که گـاهی صفتی را برای شـیء معقولی استعاره مـی‌آورند و چنین وانمود می‌کننـد که این صفت درحقیقت برای آن شئ معقول همـواره ثابت است به حدّی که این صفت جایگزین معنای معقول می‌شود. مثل این که صفت علوّ را برای فضیلت شخصی بردیگری استعاره بیاورند و چنان وانمود کنند که آن شخص برتری مکانی دارد (یعنی محسوس) مانند سرودهٔ ابی‌تمام:

و یَصعـد حتّی یظـنّ الجهـولُ   بـانّ له حـاجَة فِی السّمـاء[۷۱]

۷۰ـ مصرع دوم شعر در متن نیامده‌است ـ م.

۷۱ـ آن شخص چنان بلندی مقام یافت که نادانان تصور کردند نیازی در آسمان دارد.

دراین مثال تشبیه نادیده گرفته شده و بلندی مقام ممدوح به صورت صعود مکانی آسمان بیان شده‌است. برای همین منظور گاهی اسم چیزی را برای غیر آن استعاره می‌آورند مانند بدر و شیر برای اشخاص و در این‌باره چنان مبالغه می‌کنند که گویا استعاره‌ای در کار نیست و شخص خود بدر یا شیر است این معنی در بیت زیر بخوبی آشکار می‌شود:

قامت تظلّلنی و من عجب   شمس تظلّلنی من الشمس[۷۲]

اگر شاعر استعاره بودن کلام خود را به یاد می‌داشت تعجب نمی‌کرد ولی چون مستعار را به منزلهٔ مستعارله (محبوب راعین خورشید پنداشته) از این که خورشیدی از خورشیدی سایه نموده تعجب کرده‌است. استعاره به شکل مبالغه در بیشتر موارد تعجّب زاست. گاهی استعارهٔ مبالغه‌آمیز زمینهٔ تعجب نیست مانند شعر زیر:

لاتعجبوامن بلیٰ غلالته   قدزرّ ازراره علی القمر[۷۳]

شاعر دراین بیت چنان که ملاحظه می‌شود از خصوصیّات ماه چیزی را بیان کرده‌است (تغییر یافتن، کهنه شدن) و سپس شنوندگان را از شگفتی کهنگی سریع لباس برحذر می‌دارد و دلیل عدم شگفت‌زدگی را بستن دگمه‌ها برماه می‌داند.

درستی کلام شاعر در زمینهٔ استعارهٔ مبالغه‌آمیز وقتی صحیح است که به حقیقت، محبوب خود را ماه تصور کند زیرا اگر معترف به ماه بودن محبوب نباشد و فقط او را به ماه تشبیه کند کلام باطلی را ادا کرده‌است.

بحث پنجم ـ شرط زیبایی استعاره، استعاره وقتی زیباست که هم مبالغه‌ای

---

۷۲ ـ محبوب من به پاخاست و بر من‌سایه انداخت شگفت این‌است‌که خورشیدی در مقابل‌خورشیدی برمن سایه افکند.

۷۳ ـ از کهنگی جامهٔ او شگفت نکنید زیرا دکمه‌های آن جامه را برماه بسته است.

در تشبیه باشد و هم سخن کوتاه ادا شود مانند سرودهٔ شاعر:

اَیامَنْ رمی قَلْبی بسَهمٍ فَانْفَذَ ؛ «ای کسی که قلب مرا هدف تیر قرار داده‌ای پس رها کن». در این مثال تیر را استعارهٔ از عشق آورده‌است و زیباست، نه مانند گفتهٔ ابی‌تمام:

لا تُسقنی مـاءَ المَـلامِ فَـانّنی صبّ قد استعذبت ماء بکائی[۷۴]

دراین گفتار، زیبایی و لذّتی نیست و اگر سخن را بروجه حقیقت می‌آورد و به جای آب ملامت، ملامتم مکن می‌آورد کوتاه‌تر بود.زیرا ملامتم مکن از «آب ملامت به من میاشام» مختصرتر است.

استعـاره گاهی چنـان است کـه عرف مـردم استعاره بـودن آن را تشخیص می‌دهند مانند «شیر را دیدم» که منظـور دیدن مرد شجاع است. یا وارد دریا شدم که منظور حضور نزد مرد دانشمند است و گاهی تشبیه پیچیده است و خواص از مردم آن را می‌فهمند مانند «گردن چهار پایان در بستر بیابان مانند سیل به جریان افتاد». شاعر حرکت سریع و نرم و ملایم حیوانات را به راهی تشبیه کرده‌است که در بستر بیابان امتداد داشته باشد.

رکن دوم

رکن دوّم در اقسام استعاره و در آن چند بحث است:

بحث اوّل ـ استعاره گاهی متّکی به‌خودتشبیه است‌و این هنگامی‌است‌که دو چیز دریك‌صفت‌مشترك‌باشند ولی آن صفت دریکی‌بیشتر باشد در این‌گونه موارد آن که درصفت‌بارزتر است‌استعاره‌می‌آوریم‌برای‌دیگری‌چنان که‌اگر بگوییم شیری را دیدم و منظورمردی شجاع‌باشدصفت‌جرأت‌که‌درشیربیشتر است‌برای‌مردشجاع

۷۴ـ آب ملامت را به من میاشام زیرا من عاشقم و از آب چشمم تغذیه کرده‌ام.

استعاره می‌آوریم. یا این که بگوییم آهویی ما را به رنج افکند و منظور زنی باشد.

گاهی استعاره برلوازم تشبیه تکیه دارد و این هنگامی است که کمال جهت اشتراك در مستعارمنه به واسطهٔ امر دیگری ثابت شده‌باشد و ما بخواهیم آن امر را برای مستعارله به صورت مبالغه‌آمیز ثابت کنیم مانند بیان زیر:

«هنگامی که شب صبح شد مهار شب به دست نسیم سحر بود»، نسیم سحر به حیوانی تشبیه شده است و چون در بیشتر موارد کارهایش را با دست انجام می‌دهد، دست به منزلهٔ ابزاری است که کار به وسیلهٔ آن کامل می‌شود. چون غرض گویندهٔ مثال اثبات دگرگونی شب بوده و آن جز با داشتن دست ثابت نمی‌شود ناگزیر برای نسیم سحر اثبات دست کرده تا مقصود خود را که تشبیه نسیم سحر به حیوان است محقّق کند و دست را استعاره آورده و حیوان مستعارٌ منه می‌باشد بیت زیر مانند مثال فوق است:

اذا هـزّة فی عظم قـرن تهلّلت   نواجذ افواه المنایا الضواحك[۷۵]

دراین شعر شخص مضروب راکه ازضرب شمشیر به هلاکت رسیده‌است به شخص شادمان، تشبیه کرده‌است و کمال خوشحالی به این است که به هنگام خنده دندانهای جلو و میانی شخص خوشحال آشکار می‌شود. شاعر دراین بیت حالت پیدا شدن دندانهای شخص خندان که مستعارمنه است برای شخص مضروب که مستعار است به عاریه گرفته است.

بحث دوّمـ در اقسام استعاره درصورتی که استعاره به خود تشبیه متکی باشد به چهار قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول ـ لفظ محسوس را برای محسوس استعاره بیاوریم. در این هنگام مستعار و مستعارله یا درذات مشترکند یا در صفات؛ زمانی که در ذات مشترك

۷۵ـ هرگاه شمشیر براستخوان سرفرود آید دندانهای پیشین و میانی شخصِ مضروب، آشکار می‌شود.

باشند اگر افراد آن حقیقت در فضیلت و نقص، قوّت و ضعف متفاوت باشند دراین صورت لفظ کامل برای ناقص به صورت استعاره به کار می‌رود. مانند استعاره آوردن پرواز برای حرکت سریع که به حرکت سریع پرواز اطلاق می‌شود زیرا پرواز و حرکت دریك حقیقت که حرکت مکانی است مشترکند ولی در قوّت و ضعف اختلاف دارند.

ولی زمانی که اشتراك درصفت باشد، مانند این که بگویید خورشید را دیدم و منظور انسانی باشد که چهرهٔ درخشانی دارد، اشتراك درصفت تحقق می‌پذیرد. زیرا انسان با خورشید در حقیقت ذات مشترك نیست و درصفت درخشیدن مشترك است مانند فرمایش علی(ع) درتوصیف پیامبر(ص) که فرموده: «خداوند پیامبر را از شجرهٔ انبیا برگزید» درخت، با نبوت درحقیقت ذات مختلف است ولی درصفت انشعاب و ثمره دهی مشترکند.

قسم دوم ـ مستعار و مستعارله هردو معقول باشند دراین قسم نیز مانند قسم اول ممکن است مستعار و مستعارله درصفتی مشترك بوده یکی از دیگری اولیٰ و کاملتر باشد دراین صورت ناقص را کامل فرض کرده و کامل را برای فرد ناقص استعاره می‌آورند.

مستعارله و مستعاری که در صفتی مشترکند گاهی ذاتاً متناقضند مانند استعاره آوردن معدوم برای موجود هنگامی که موجود دارای فایده‌ای نباشد دراین صورت‌موجود و معدوم درفایده نداشتن‌مشترکند بنابراین‌لفظ‌معدوم رابرای موجود استعاره می‌آورند. همچنین‌است استعاره آوردن لفظ‌موجودبرای معدوم به هنگامی که معدوم دارای آثار جاویدانی باشد که با موجود در بقای اثر مشترك باشد.

گاهی مستعار و مستعارله ظاهراً یا ذاتاً متضادند مانند تشبیه کردن جاهل به مرده، زیرا مرگ و زندگی جاهل در نداشتن فایده مشترکند همچنان که مرده حیات ندارد نادان ادراك و عقل ندارد و به لحاظ این که بر وجود مرده هیچ

فایده‌ای مترتب نیست از این جهت از نادان کـاملتر است، بدین سبب لفظ مرده را بـرای جـاهل استعاره مـی‌آورند. از این قبیل اسـت فرمـودهٔ: علی(ع): «مـردم درخوابند و هرگاه بمیرند بیدار می‌شوند[۷۶]»

گاهی مستعار و مستعـارله بایکدیگر مخـالفتی نداشته و دریك صفت از صفات معقول مشترکند جـز این که یکی از آن دو در صفت کاملتر است. دراین صـورت ناقـص را به منـزلـهٔ کامل فـرض کـرده و کـامل را برای نـاقص استعـاره می‌آوریم مانند این مثال: «فلان شخص مرگ را مـلاقات کرد» منظور از ملاقات دیدن شدايد و سختیهاست، زیرامرگ با شدايد در ناپسند بودن مشترك است ولی مرگ نسبت به شدايد کاملتر است و لذا شدايد را به منزلهٔ مرگ فرض کرده و لفظ مرگ را برای آن استعاره می‌آورند.

قسم سوّم ـ استعاره آوردن لـفظ محسوس برای مـعقول مانند استعـارهٔ نـور محسوس برای دلیل روشن و لفظ ترازوی محسـوس برای عدل (معقول) و از این قبیل است سخن معصوم(ع) در ستایش قرآن: «ریسمان محکم خدا، بهار دلها، سرچشمه‌های دانش[۷۷]». لفظ ریسمـان، بهار و سـرچشمه را بـرای معانی قـرآن استعاره آورده‌اند.

قسم چهارم ـ لفظ معقول برای لـفظ محسـوس بـه صورت استعاره به کار می‌رود. بدین طریق که معقول را در تشبیـه اصل قرار داده و درتشبیه محسوس به معقول مبالغـه کند، مانند این مثـال: «دیدار او شفای درد و جز او زنـدگی بیمار است». در این مثال چون شفا و دیدار در خـوشحالی که از آن دوحاصل می‌شود مشترکند و از طرفی چـون شفا درخوشحالی کردن قوی‌تـر است از باب مبالغه در تشبیـه، محسوس فـرض شده و شفـا را بـه جای دیـدار به عـاریـه گرفتـه است.

۷۶ـ النّاسُ نیامٌ فَاذا ماتُوا اِنْتَبَهُوا.

۷۷ـ وَاِنَّه حَبلُ المَتین وَفیهِ رَبیعُ القَلْبِ ویَنابیعُ الْعِلمِ.

همچنین زندگی و حیات با خبر یار در لذّتبخشی مشترکند امّا زندگی در لذّتبخشی کاملتر از خبر یار است، بدین لحاظ ازباب مبالغه لفظ حیات را برای خبر یار استعاره آورده‌است.

فصل پنجم: کنایه که دارای دو بحث است:

بحث اوّل ـ حقیقت معنای کنایه هر گاه لفظی به‌کار رود و معنایی غیر از معنای قراردادی لفظ منظورباشد دو صورت دارد:

۱ ـ هنگام به کاربردن لفظ درمعنای ثانوی، یا معنای اصلی را درنظر داریم یا نداریم[۷۸]، اگر معنای اصلی را هم درنظر داشته باشیم کنایه نامیده می‌شود مانند این سخن: «فلان شخص غلاف شمشیرش بلند است، فلانی خاکستر زیر دیگش زیاد است» در مثال اوّل منظور از بلندی غلاف شمشیر معنای حقیقی آن نیست بلکه منظور لازمهٔ بلندی غلاف یعنی بلندی قامت است. در مثال دوّم مقصود فراوانی خاکستر نیست بلکه منظور لازمهٔ آن یعنی پخت و پز زیاد برای پذیرایی مردم است. این نوع کنایه را کنایه در مفردات می‌گویند.

گاهی کنایه به صورت مرکّب به کار می‌رود و کنایهٔ مرکّب این است که به جای اثبات یك معنی برای متعلّق شیئی، چند معنی برای متعلّق آن ثابت کند مانند سرودهٔ شاعر:

إنّ المروّة وَالسّماحَةَ والنّدی   فی قبّة ضربت علی بن الحشرج[۷۹]

شاعر می‌خواسته است این صفتها را برای ممدوح خود به صراحت ثابت کند، از آن عدول کرده و به شکل کنایه آورده و آن را به منزلهٔ قبهٔ برافراشته طرح کرده و از این قبیل است ضرب‌المثل معروف عرب: «بزرگواری میان جامه‌های او

۷۸ ـ وقتی معنای اصلی را با معنای ثانوی درنظر نداشته باشیم مجاز نام دارد که بعداً بحث خواهد شد.

۷۹ ـ جوانمردی، بخشندگی و جود در قبه‌ای قرار دارد که برروی سرابن حشرج افراشته شده‌است.

و بخشندگی در ردای اوست».

مثالهایی که گفته شد در مورد کنـایهٔ ترکیبی مثبت بود و اینک کنایهٔ ترکیبی منفی مانند سرودهٔ شاعر در توصیف زنی به عفّت:

تبیت بمنجـاة مِـن اللـوم بیتهـا اذا مـابیـوت بـالمـلامـة حلّت[۸۰]

شـاعر بـرای دورسـاختن آن زن از ملامت، خـانـهٔ او را از ملامت بـه دور ساخته است و بـدین ترتیب بانفی ملامت از خانـهٔ زن، خود او را از ملامت نفی کرده است.

بحث دوّم ـ فرق میان مجاز و کنایه، کنایه عبارت است از به‌کارگیری لفظ در معنای قراردادی خود، ولی به‌گونه‌ای که از آن معنای دیگری که مقصود است حاصل شود و درعین حال لفظ از معنای قراردادی خود خارج نشده باشد. چنانچه لفظ از معنای قراردادی خود خـارج شود در این صورت مجاز است. مثلاًهر گـاه بگویی فلانی خاکستر زیر دیگش زیاد است و بخواهـی زیادی خاکستر را دلیلی بر بخشندگی او قراردهی الفاظ (زیادی خاکستر) را در معنای اصلی به‌کار گرفته‌ای ولی مقصود از زیادی خاکستر معنای دوّمی است که ملازم معنای اوّل می‌باشد و آن بخشندگی است.

بر خلاف مجـاز که لفظ از معنای اصلی بـه معنای ثانوی (بـدون ملازمه) انتقال می‌یابد.

مطلب دوم

مطلب دوّم در نظم گفتار و در آن فـصلهایی است:

۸۰ ـ خانهٔ آن در سرزمینی به دور از ملامت قرار دارد، درسـرزمینی که خانه‌های مردم دیگر در سرزنش و ملامت غرق‌اند

فصل اوّل ـ تعریف نظم

نظم عبارت است از این که سخن به طریقی که مقتضای علم نحو و عمل به قوانین و اصـول آن است بیان شود. بدین گـونه که در وجوه کـلام بنگری و فرق میان هرگونه سخن را با دیگری بسنجی. به عنون مثال:

ـ هر گاه خبرِ مبتدا اسمِ مشتق یا غیرمشتق، فعل گذشته یا آینده باشد.

ـ خبر دارای الف و لام باشد یا نباشد.

ـ میان مبتدا و خبر ضمیر فاصله شده‌باشد یا نشده‌باشد.

ـ در جایی که کلام به صـورت شرط و جزاست و برحسب اختلاف شرط و جزا سخن معنـای گونـاگون می‌دهد. چنـان که شرط و جـزا هردو فعلیّـه یا یکی فعلیّه و دیگری اسمیّه باشد. درصورتی کـه هر دو فعلیّه باشند، هردو فعل ماضی باشند یا مستقبل یا یکی گذشته و دیگری آینده.

ـ در زمان حال خبر فعل باشد یا اسم.

ـ حروفـی که معنای مشترك دارنـد، کـدام حـروف را در کجـا قـرار دهیـم مناسبتر است، مثلاً بـرای نفی زمان حال و ماضی از «ما» و برای نفی مستقبل از «لا» استفاده شود. جایی که وقوع فعل مورد تردید است از «اِنْ» و جایی که محقّقاً فعل واقع می‌شود از «اِذا» استفاده شود.

ـ جای وصل و فصل را بشناسی.

ـ بدانی درچه صورت معرفه است و درچه صورت نکره.

ـ کجا به صورت تقدیم و کجا به صورت تأخیر بیاوری.

ـ کجا به صورت حذف و کجا به صورت تکرار ذکر کنی.

ـ در کجـا به صورت ضمیر و در کجـا به صورت اسم ظاهـر بیاوری. پس هریك را در جای خود به کار بری.

پس اگر اسم در جمله‌ای زیباست بدان معنی نیست که همه‌جا معرفه یا نکره بودن اسم زیباست، بلکه زیبایی آنها به جمله و تناسب آن بستگی دارد. توضیح مطلب این است که هرگاه نظم (ترتیب کلمات) در جمله‌ای برقرار شود بدین معنی است که بعضی از کلمات با بعضی رابطهٔ صحیحی دارند و از این نظم به احوال مفردات و ترکیب آنها تعبیر می‌کنند. در احوال مفردات، یا ملاحظهٔ خود الفاظ و یا چگونگی الفاظ از لحاظ حرکات و سکنات می‌شود و اینها اقسام اعتبار نام دارد. نظم کامل سخن این است که برای هر موردی آنچه از امور سه‌گانهٔ فوق‌الذکر شایسته‌تر است انتخاب شود.

فصل دوّم ـ اقسام نظم

هرگاه جملات زیادی نظم واحدی داشته باشند، یا بعضی به بعضی دیگر ارتباط دارد یا ندارد. اگر جملات به یکدیگر بستگی نداشته باشند دراین‌گونه ترکیبها برای درك نظم نیازی به فکر نیست مانند سخن علی(ع): «هیچ مالی سودمندتر از عقل، هیچ دردی دشوارتر از نادانی، هیچ عقلی مانند تدبیر و هیچ بخششی چون تقوا نیست.[۸۱]»

اگر جملات به یکدیگر بستگی داشته باشند، هرچه اجزای کلام با یکدیگر ارتباط بیشتری داشته باشند، فصاحت بیشتری دارند. برای این صورت قانون معیّنی که همهٔ وجوه سخن را در برداشته باشد وجود ندارد. ما به پاره‌ای از آنها که حدود ۲۱ وجه می‌باشد اشاره می‌کنیم:

وجه اوّل مطابقه: مطابقه عبارت است از جمع بین دو ضد درسخن با رعایت تقابل به گونه‌ای که اسم به فعل ضمیمه نشود مانند سخن خداوند متعال:

۸۱ـ لامال اَعْوَدمِنَ العقلِ وَلاداءِ اعیی مِنَ الجَهلِ وَلاعَقلَ کالتدبیر وَلاکَرَم کالتقوی.

«فَلْيَضْحَكُوا قَليلاً وَلْيَبْكُوا كَثيراً»[۸۲]. گریه باخنده و کم با زیاد در تضاد و تقابل مطابقه دارند و مانند این کلام خدا «سَوآءٌ مِنكُمْ مَنْ اَسَرَّالْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَبِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ باللَّيْلِ وَساٰرِبٌ بِالنَّهارِ»[۸۳] و این سخن خداوند متعال: «تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاٰءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاٰءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشاٰءُ وتُذِلُّ مَنْ تَشاٰءُ»[۸۴].

وجه دوّم مقابله: مقابله آن است که میان دوشیئ موافق و دوضدّ شان جمع کنی، دراین صورت اگر آن دو شیئ موافق را مشروط به شرطی کنی لازم است که دوضدشان را هم به ضدآن شرط مشروط کنی. مانند سخن حق متعال: «فَاَمّا مَنْ اَعْطىٰ واتَّقىٰ وَصَدَّقَ بالْحُسْنىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرىٰ وَامّامَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنىٰ وكَذَّبَ بِالْحُسْنىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرىٰ»[۸۵].

دراین مثال چون آسانی را میان بخشش و پروای خدا و تصدیق نیکیها مشترك قرار داده‌است. دشواری را که ضدّ آسانی است نیز میان اضداد بخل و استغنا و تکذیب نیکیها مشترك قرار داده است.

وجه سوّم مزاوجت: مزاوجت میان دو معنای شرط و جزا محقّق می‌باشد مانند سرودهٔ بحتری:

---

۸۲ ـ سورهٔ توبه (۹): آیهٔ (۸۲): اکنون آنها باید خنده کم و گریه بسیار کنند.

۸۳ ـ سورهٔ رعد (۱۳): آیهٔ (۱۰): در پیشگاه علم ازلی این سخن به پنهان گویید یا آشکار و آن که درظلمت شب است یا روشنی روز همه یکسان است.

۸۴ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۲۶): تو هر که را خواهی مُلك و سلطنت بخشی و از هرکه خواهی بگیری و برهر که خواهی عزّت و اقتدار بخشی و هرکه را خواهی خوار گردانی.

۸۵ ـ سورهٔ لیل (۹۲): آیهٔ (۵ ـ ۱۰): اما هرکس عطا و احسان کرد و خدا ترس و پرهیزگار شد و به نیکویی (یعنی به نعیم آخرت یا هر خیرو سعادت که در قرآن بیان شده) تصدیق کرد، ما هم البته کار او را (در دو عالم) سهل می‌گردانیم و اما هرکس بخل ورزد و از جهل و غرور، خود را از لطف خدا بی‌نیاز دانست و نیکویی را تکذیب کرد پس کار او را دشوار می‌کنیم.

اذا مـانهی النّـاهی فلجّ بی‌الهـوی اصاخت‌الی‌الواشـی‌فلجّ بها الهجر [۸۶]

(در این شعر نهیِ نهی کننده شرط، و فزون شدن عشق جزا، گوش دادن به سخن چین شرط، و دوری محبـوب از عاشق جزاست و نتیجـهٔ این دو لجاجت است که برهر دو بار شده‌است).

وجه چهـارم اعترا ض: اعتـراض ضمیمـه کردن چیـزی است بـه سخن کـه مقصود گوینده با آن کامل می‌شود مانند سخن خداوند متعال: «**فَلااُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُـومِ وَ اِنَّهُ لَقَسَمٌ لَـوْ تَعْلَمُـونَ عَظيمٌ**»[۸۷]. و سخن علی(ع): «محققـاً خداونـد درهنگام آفرینش مخلوقات از طاعت آنها بی‌نیاز بود[۸۸]».

(در آیـهٔ شریفـه جملهٔ «این سـوگندی است بـزرگ» مقصود آیـه را روشن کرده‌است و در سخن علی(ع) جملهٔ «واز طاعت آنهـا بی‌نیاز بود» کامل کننده و مندرج در آن است)

وجه پنجم التفات: التفات عـدول و برگشت از سیاق سخن است بـه سیاق دیگـری که بـا معنای اوّل منـافات نـداشتـه و متمّم معنای مقصـود باشـد ماننـد عـدول از غیبـت بـه خطاب در سخن حـق تعـالیٰ: «**مالِكِ يَومِ الدِّين ايّاكَ نَعْبُدُ وَ ايّـاكَ نَسْتَعينُ**» [۸۹] و عکس آن یعنی عـدول از خطـاب بــه غیبت مـانـنـد: «**حَتّی إذا كُنْتُم فِي‌الفُلْكِ وَجَـرَيـنَ بِهِمْ بِـريحٍ طَيِّبَـةٍ**»[۹۰]. و نیـز مـاننـد سخن علی(ع):

۸۶ ـ هـرگاه نهی کننـده مرا از عشق محبوب نهی کنـد دوستی من نسبت به او زیـاد می‌شود ولی هـرگاه محبوب من به سخنِ سخن چین گوش کند دوری او از من زیاد می‌شود.

۸۷ ـ سورهٔ واقعه (۵۶) آیهٔ (۷۶): سوگند به جایگاه ستارگان و اگر بدانید این سوگند بزرگی است.

۸۸ ـ امّا بَعْد فَإنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلْقَ حينَ خَلْقِهِم غَنيّاً عَنْ طاعَتِهِمْ.

۸۹ ـ سـورهٔ فاتحـه(۱) آیهٔ (۴): خـداوند صـاحب اختیار روز جـزاست، تو را می‌پـرستم و از تـو یاری می‌جویم.

۹۰ ـ سـورهٔ یونس (۱۰): آیـهٔ (۲۲): تا آنگاه کـه درکشتی نشیند و بادهـای ملایمی کشتیِ را بـه حرکت درآورد.

«به وسیلهٔ ما از ظلمت شرك نجات یافتید. کر باد گوشی که سخن حق را نشنود[۹۱]».

وجه ششم اقتباس: اقتباس عبارت است از ضمیمه کردن کلمه یاآیه‌ای از قرآن برای زینت بخشیدن به نظام سخن. مانند سخن ابن‌شمعون به هنگام موعظه: «بر محرمات صبر کنید و در انجام واجبات پابرجا باشید و آمادهٔ وظایف خود باشید ودر خلوت از خدا بترسید تا درجات شما را بالا ببرد»[۹۲].

وجه هفتم تملیح: تملیح آن است که در ضمن کلام به مثل متداول و یا شعر کمیابی اشاره شود، مانند سخن علی(ع) که در خطبهٔ شقشقیه شعر اعشی را مثل آورده است:

شتّان مایومی علی کورها ویوم حیّان اخی جابر[۹۳]

(حضرت روزهای دوران پیامبر و روزهای برکناری خود از خلافت را متذکر می‌شود).

وجه هشتم ارسال دو مثل: که عبارت است از جمع کردن میان دو مثل مانند سرودهٔ شاعر:

الاکل شئ ماخلا الله باطل وکلّ نعیم لامحالة زائل[۹۴]

وجه نهم لفّ و نشر: لفّ و نشرعبارت‌است‌از این‌که دوکلمه را در دو جمله به ترتیب پشت سرهم بیاوری و سپس تفسیر آن را با اطمینان به این که شنونده تشخیص می‌دهد یکجا بیاوری مانند سخن خداوند متعال: «**وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ**

---

۹۱ ـ و بنَاانفجرتم عنِ السرار وُقِرَسَمَعٌ لم یَفْقه الواعیة.

۹۲ ـ ابن شمعون چهارکلمهٔ: اصبروا، صابروا، رابطوا و اتقواالله‌را از آیهٔ ۱۹۹ سوره آل عمران اقتباس کرده است.

۹۳ ـ بسیار فرق است میان روزی که به رنج و سختی گرفتار شده‌ام و روزی که درناز نعمت بوده‌ام.

۹۴ ـ آگاه باشید هرچیزی جز خدا باطل است و هرنعمتی ناگزیر از بین می‌رود.

لَكُمُ اللَّيلَ والنَّهارَ لِتَسْكُنوا فيه وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» [۹۵]. و نزديك به اين آيه است از نظر مفهوم اين كه لفظى را بياورى و چنين پنـدارى كه نياز به توضيح و شرح دارد و سپس تفسير آن را ذكر كنى، مانند سخن خداوند متعال: «يَوْمَ يأْتِ لاٰتَكَلَّمُ نَفْسٌ اِلاّ بِاذنِهِ فَمِنْهُم شَقيٌ وسعيدٌ فَاَمّاالّذينَ شَقُوافَفي النّار...» [۹۶].

وجه دهم تعديد: تعديد عبارت است از مرتب ساختن چندين اسم مفرد در نظم و نثر بـه سبك واحدى. چنان كه اگر رعـايت ازدواج يا تجنيس يا مطـابقه يا مقابله شود بسيـار زيبا خواهد بود. مانـنـد سخن عرب «فلان شخص اهل حلّ و عقد، ردّ و قبول، امر و نهى و اثبات و نفى است» و مانند شعر متنبّى:

الخيل والليـل والبيـــــداءِ تعـــــرفنى   و الطعن و الضرب والقرطاس و لقلم [۹۷]

(در اين شعر نيزه و شمشير و كاغذ و قلم داراى وجه تعديد است.)

وجه يازدهم تنسيق الصفات: پـى‌درپـى آوردن چند صفت را بـراى مـوصوف تنسيق الصفـات مى‌گويند. مـانــند فـرموده حـق‌تـعـالىٰ: «هُـوَ الله الّذى لا اِلٰـهَ اِلّاهوالْمَلِكُ القُدّوسُ السَّلام» [۹۸]. و مانند: «ياٰ ايُّهَا النَّبِيُّ اِنّا اَرْسَلْناٰكَ شاٰهِداً ومُبَشِّراً وَنَذيراً» [۹۹] و مـانــنـد: «وَلاٰتُطِعْ كُلَّ حَـلاّفٍ مَهـين» [۱۰۰] تنسيق الصفـات در آغـاز

---

۹۵ ـ سـورهٔ قصص (۲۸): آيهٔ (۷۳): از رحمت اوست كـه براى شما شب و روز را قـرار داده‌است تادر شب آرام گيريد و در روز از خدا روزى طلب كنيد.

۹۶ ـ سـورهٔ هود (۱۱): آيهٔ (۱۰۵): روزى فرا رسـد كه هيچ كس بدون اجـازهٔ خدا سخن نگويـد، برخى شقى و برخى سعيد خواهند بود، امّا آنها كه شقى هستند در آتشند...

۹۷ ـ اسـب و شـب و صحـــــــــــرا   نيزه و شمشير، كاغـذ و قلم مرا مى‌شناسند.

۹۸ ـ سورهٔ حشر (۵۹): آيهٔ (۲۲): خداوند كسى است كه جز او خدايى نيست، او صاحب اقتدار، منزّه از زشتيها ....

۹۹ ـ سورهٔ احزاب (۳۳): آيهٔ (۴۵): اى رسول ما تو را به رسالت فرستاديم تا برنيك و بدخلق گواه باشى و خوبان را به رحمت الٰهى مژده دهى و بدان را از عذاب خدا بترسانى.

۱۰۰ ـ سورهٔ قلم (۶۸): آيهٔ (۸): پس تو هرگز از مردم كافرى كه آيات‌خدا را تكذيب‌مى‌كنندپيروى مكن.

خطبه‌ها زیاد به کار می‌رود.

وجه دوازدهم ابهام: ابهام این است که برای لفظ دو معنای ظاهری و تأویلی باشد و به ذهن شنونده معنای ظاهری متبادر شود درحالتی که مقصود معنای تأویلی لفظ باشد. مانند سخن خداوند متعال: «**وَالْاَرْضُ جَمیعاً قَبْضَتُهُ یَوْمَ القِیامَةِ والسَّمٰواتُ مَطْوِیّاتٌ بِیَمینِهِ**»[۱۰۱].

وجه سیزدهم مراعات نظیر: مراعات نظیر، عبارت است از جمع کردن اموری که با یکدیگر موازنه و تناسب داشته باشند مانند سخن حضرت علی(ع): «سپاس خداوندی را که از رحمت او ناامیدی نیست از نعمتهای او کسی بی‌بهره و از مغفرت او کسی مأیوس نیست»[۱۰۲].

وجه چهاردهم مدح موجّه: مدح موجّه آن است که ممدوح را به چیزی مدح کنی که اقتضای آن مدح، مدح دیگری باشد مانند مدح متنبّی برای سیف‌الدوله: «آن قدر جانها را درمیدان کارزار از دشمن گرفتی که اگر آنها را برای خود نگه می‌داشتی باید دنیا به جاودانی تو تبریك می‌گفت».

شاعر ابتدا ممدوح را به شجاعت و در پایان وی را به بلندی مرتبه مدح کرده‌است[۱۰۳].

وجه پانزدهم احتمال دوضدّ: احتمال دوضدّ این است که سخن به نسبت مساوی احتمال مدح یا ذم را داشته باشد. مانند این که در مورد یك چشم گفته شود: «کاش هردو چشمش مساوی می‌بود»

---

۱۰۱ ـ سورهٔ زمر (۳۹): آیه (۶۷): زمین به تمامی درروز قیامت در قبضهٔ قدرت اوست و آسمانها به دست او درهم پیچیده می‌شوند.

۱۰۲ ـ الحمدالله غیر مقنوط مِن رَحمتِهِ ولامخلوّمن نعمتِهِ ولامأیوس مِن مغفرتِهِ.

۱۰۳ ـ لازمهٔ گرفتن جانهای زیاد از دشمن این بوده‌است که شاعر مدح دیگری که جاویدان ماندن دردنیاست بیاورد. مترجم

وجه شانزدهم تجاهل العارف: تجاهل العـارف یعنی این که کسـی چیزی را می‌داند ولی خود رابه نادانی‌زده و اظهاربی‌خبری‌می‌کند. مانند قول‌خداوندمتعال: «وَاِنّا اَوْ ايّاكُمْ لَعَلىٰ هُدىً اَوْفى ضَلالٍ مبينٍ»[۱۰۴]. و نیز مانند قول متنبّی: أريقك اَم ماءِ الغمامة ام خمرٌ؛ «ریختم برایت نمی‌دانم آب باران است یا آب انگور».

وجه هفدهم سؤال و جواب: مانند سخن خداوند متعال: «قالَ فِرْعَوْنُ وَ مارَبُّ العالَمينَ قالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبائِكُمُ الأَوَّلينَ»[۱۰۵].

وجه هیجدهم حذف: آن این است که حروف بی‌نقطـه از کلام حذف شود. چنان که علی(ع) از خطبهٔ موسوم به موقصه الف را حذف کرده‌ست.

وجه نوزدهم تعجّب: مانند قول کسی که گفتـه است: «چه بسا شـرمساری روز قیامت بـرای کسانی کـه از وظیفه کـوتاهی کـرده‌اند. و چـه بسا انـدوه برای ستمگران وقتی که در قیامت اهل سلامت را ببینند».

وجـه بیستم اغراق (زیـاده‌روی در تـوصیف): مـانـنـد سخن امـرء القیس در توصیف دختران شرمگین: «دختران چنان شرمگیـن بودند که اگر جنبندهٔ کوچکی هم برروی پیـراهن آنها قرارگیـرد در آنها ایجاد شرم می‌کنـد». و نیز مانـنـد سرودهٔ متنبّی:

كفىٰ بجسمى نحـــو لا انّنى رَجل   لـوْلا مُخاطبتى ايّـاك لمْ ترنى[۱۰۶]

وجـه بیست و یکم حسن تعلیل: حسن تعلیل، عبـارت است از این کـه دو وصف در کـلام بیاورنـد کـه یکی علّت دیگری اسـت ولی مقصود سخن هـر دو باشند. مانـنـد سخن علی(ع) در بدگویی دنیا: «دنیا در نظر پـروردگار خوار آمد،

---

۱۰۴ ـ سورهٔ سبأ (۳۴): آیهٔ (۲۴): ما یا شما، بر راه هدایت یا گمراهی آشکار هستیم.

۱۰۵ ـ سورهٔ شعـرا (۲۶): آیهٔ (۲۳ و ۲۶): فـرعون از مـوسی(ع) پرسیـد پروردگـار جهانیـان کیست؟ حضرت موسی(ع) پاسخ داد پروردگار شما و پروردگار پدران پیشین شما.

۱۰۶ ـ در لاغری جسم من همین بس که من مردی هستم که اگر مخاطب شما قرار نگیرم مرا نمی‌بینید

بنابراین حلالش به حرام و خیرش به شرآمیخته شد.[۱۰۷]» و مانند سخن زیر:

فان غادر الغدران فی صحن و جنّتی فلا غرو منه لـم یزل کان قادرا [۱۰۸]

هرچند اقسام نظم کلام فراوان است ولی چون بسیاری از آنها درکلام متقدّمان کمتر یافت می‌شود، و این مقدار ترتیب درکلام چیزی است که علمای متأخّر زحمت کشیده شناسایی و انشا کرده‌اند، ناگزیر آنچه که درقرآن کریم و سخنان پیامبر(ص) و علی(ع) و دیگر فصحا است ذکر کردیم. و آنچه که علمای متأخّر نقل کرده‌اند. هرچند به دقّت سخن پیشینیان نیست ولی برذکاوت و زرنگی آنها دلالت دارد.

فصل سوّم

فصل سوم تقدیم و تأخیر کلمات در جمله و درآن بحثهایی است

بحث اوّل ـ فایدهٔ تقدیم و تأخیر، هرگاه لفظی برغیر خود در جمله مقدّم شود دوصورت دارد، یا در نیّت مؤخّر است مانند مقدّم شدن خبر بر مبتدا و مفعول برفاعل، ویا درنیّت مقدّم است هرچند درآخر آمده‌باشد، مانند این که دواسم درجمله بیاورند که هرکدام صلاحیّت مبتدا و خبر شدن را داشته باشند؛ مانند: **زیدٌ المنطلق**؛ در این مثال زید مبتدا و **المنطلق** خبر است و نیز می‌توان گفت. **المنطلق زیدٌ**؛ که در این صورت **المنطلق** مبتدا و زید خبر است و این دو وجه فرقی با یکدیگر ندارند.

سیبویه گفته است هنگامی که فاعل و مفعول در جمله ذکر شوند، آن که از نظر گوینده مهمتر است درآغاز قرار می‌گیرد خواه فاعل یا مفعول باشد. چنان که هرگاه بخواهند از کشته شدن شخص خارجی خبر بدهند بدون توجّه به این که شخص معیّنی است می‌گویند: **قَتَلَ الخارجیَّ زیدٌ** ؛ که مفعول، خارجی است و

---

۱۰۷ ـ هانَتْ عَلیٰ ربِّها فَخَلطَ حَلالَها بِحَرامِها وَخَیرَها بِشَرِّها

۱۰۸ ـ اگر قطعات آب در بستر زمین یا باغ من باقی بماند مهم نیست زیرا زمین مدام به آب نیاز دارد.

مقدّم آورده شده است؛ یعنی اهمیّت به مفعول داده شده است. هر گاه از بعضی از فضلا کار زشتی صادر شود و بخواهند از آن اطلاع دهند نام ا و را قبل از فعل ذکر می‌کنند، زیرا ذکر نام و سپس نسبت دادن فعل به او بهتر در ذهنها جایگزین می‌شود و در نزد خبردهنده ذکر نام مهمتر است. اینك پس از بیان فوق تقدیم آنچه که در استفهام و خبر و نفی مهم است و آنچه که مهم نیست باید بدانی.

بحث دوّم ـ تقدیم و تأخیر در استفهام کلمه‌ای که بعد از حروف استفهام واقع می‌شود یا فعل است یا اسم. اگر فعل باشد وقوع آن مشکوك است و دربارهٔ شناخت آن سؤال می‌شود. مانند این که بگویی: **اَبَنیٰ زیدٌ دارَهُ**: «آیا زید خانه‌اش را ساخت». در این مثال شك در ساختن خانه بوده و از آن سؤال شده‌است.

اگر بعد از استفهام اسم باشد سؤال در مورد تعیین فاعل است. مانند این که بگویی: **اَ اَنْتَ بَنَیْتَ هذه الدار**، «آیا تو این خانه را ساخته‌ای».

استفهام گاهی انکاری و گاهی برای تقریر آورده می‌شود قاعده‌ای که در باره استفهام گفته شد در هر دو نوع صادق است. استفهام انکاری مانند سخن خداوندمتعال: «**اَفاَصفاٰکُمْ ربُّکمْ بِالبَنینَ**»[۱۰۹]، «**اَصْطفَی البَنٰاتِ عَلَی البَنین**»[۱۱۰].

در این دو مثال فعل مورد انکار قرار گرفته است. هرگاه اسم بر فعل مقدم شود وجود فاعل مورد انکار قرار می‌گیرد. مانند این که درهنگام انکار شاعر بودن کسی بگویی: **اَاَنْتَ قُلْتَ هٰذالشعر**، «آیا تو این شعر را گفته‌ای».

امّا استفهام تقریری مانند سخن خداوند متعال: «**اَخَرَقْتَهاٰ لِتُغْرِقَ اَهْلَهاٰ**»، «**اَقَتَلْتَ نَفْساً زَکیّةً بِغَیْرِ نَفْسٍ**»[۱۱۱]. در این دو مثال منظور از بیان سوراخ کردن

---

۱۰۹ ـ سورهٔ بنی اسرائیل (۱۷): آیهٔ (۴۰): آیا خدا شما را بر فرزندان پسر برگزیده است.

۱۱۰ ـ سورهٔ صافّات (۳۷): آیهٔ (۱۵۳): آیا خدا دختران را بر پسران برگزید.

۱۱۱ ـ سورهٔ کهف (۱۸): آیهٔ (۷۱ و ۷۴): آیا کشتی را سوراخ می‌کنی تا سرنشینان آن را غرق کنی؟ ـ آیا شخص بی‌گناهی که کسی را نکشته است کُشتی؟

کشتی و قتل نفس مقدمه‌سازی است برای سرزنش کردن فاعل.

در صورتی که اسم پس از حرف استفهام انکاری باشد مانند: اَاَنْتَ الّذی قَتَلْتَ زَیداً، «آیا تو همانی که زید را کشتی؟» در این‌جا سؤال برای اقرار گرفتن از مخاطب است تا قاتل معیّن شود.

آنچه دربارهٔ فاعل گفتیم دربارهٔ مفعول هم صادق است یعنی هرگاه مفعول پس از حرف استفهام انکاری واقع شود انکار مفعول است. مانند انکار فاعل یعنی انکار از این جهت است که فعل برآن مفعول واقع شده‌باشد. مانند سخن خداوند متعال: «قُلْ اَغَیْرَاللهِ أَتَّخِذُ وَلِیّا»[۱۱۲]، «اَغَیْرَاللهِ تَدْعُونَ»[۱۱۳]، «اَبَشَراً مِنّا واحداً نَتَّبِعُهُ»[۱۱۴].

در مثالهای فوق انکار متوجّه مفعول است بدین معنی که جایز نیست فعل بر مفعول واقع شود.

بحث سوّم ـ تقدیم و تأخیر در حرف‌نفی هرگاه حرف‌نفی‌را برسرفعل درآوری وبگویی: ماضَرَبْتُ زَیداً، «زید را نزدم»؛ فعل زدن را از خود نفی کرده‌ای. این‌بدان معنی نیست که دیگری زید را نزده باشد، زیرا نفی زدن از خود نه مقتضی زدن زید از ناحیه‌دیگری‌است و نه زدن زید را از ناحیه دیگری نفی می‌کند، زیرا نفی خاص (زدن زید از ناحیهٔ خود) دلالت برنفی عام و ثبوت آن نمی‌کند.

اگر نفی را بر اسم داخل کنی و بگویی: ما اَنَا ضَرَبْتُ زَیداً، «من شخصاً زید را نزدم». از این مثل فهمیده می‌شود که زید مورد ضرب واقع شده‌است ولی ضارب زید شما نیستید. یعنی نفی زدن فقط از گوینده می‌شود. فرق دو عبارت فوق را (دخول حرفی نفی بر فعل و اسم) را ذوق سلیم درك می‌کند.

---

۱۱۲ ـ سورهٔ انعام(۶): آیهٔ (۱۴): بگو ای پیامبر آیا غیر خدا را به یاری و دوستی برمی‌گزینید؟

۱۱۳ ـ سورهٔ انعام(۶): آیهٔ (۴۰): آیا در آن ساعت سخت غیر خدا را می‌خوانید؟

۱۱۴ ـ سورهٔ قمر (۵۴): آیهٔ (۲۴): آیا بشری از جنس خودمان را پیروی کنیم؟

بحث چهارم ـ تقدیم و تأخیر در خبر مثبت و منفی تقدیم و تأخیر درخبر مثبت و منفی، مانند تقدیم و تأخیر در استفهام است. مثلاً اگر اسم را مقدم داری و بگویی: **زیدٌ قَدْ فَعَلَ**؛ «محققاً زید انجام داده است»، مقتضای این گونه کلام به دلیل تقدّم اسم نظر خاص داشتن به فاعل است. نظر داشتن به فاعل به دو گونه ممکن است یا برای تخصیص فعل به فاعل اسم در ابتدا ذکر می‌شود مانند: **اَنَا کَتَبْتُ**، «من شخصاً نوشتم»؛ که مقصود اختصاص نوشتن به گوینده است، نه غیر او. و یا به خاطر این است که مقدّم داشتن اسم تأکید بیشتری برای اثبات فعل به فاعل دارد. (در این جا تأکید منظور است نه حصر) مانند قول عرب: **فلانٌ یُعطِی الجَزیل**؛ «فلانی نیکو می‌بخشد». در این مثال مقصود حصر نیست منظور این است که شنونده بداند بخشش نیکو طبیعت بخشنده است و چون اسمی را که درباره‌اش خبر می‌دهی ذکر کنی و اسم خالی از عوامل نمی‌باشد مگر این که نسبت دادن غیر به اسم قصد شود. توضیح این که هر گاه اسمی را که دربارهٔ آن خبر می‌دهیم سابقهٔ ذهنی نسبت به آن داشته باشیم آمادگی ما برای شنیدن خبری از او بیشتر می‌شود، چنان که اگر فقط مبتدا را ذکرکرده و بگویی «عبدالله» و قصد این باشدکه از او سخنی به‌میان آوری، شوق‌و علاقه‌ای به شناختن آن پدید می‌آید و هنگامی که‌خبر آن را ذکرکنی ذهن آمادگی بیشتری را برای پذیرش آن دارد. مانند پذیرفتن معشوق به وسیلهٔ عاشق.

سخن را به این ترتیب آوردن (یعنی آوردن اسم در آغاز و خبر در انجام)، در تحقیق و نفی شبهه رساتر است. هرگاه فعل را در آغاز جمله بیاوری مقتضای کلام توجّه خاصّی به بیان فعل است مانند سخن حق تعالیٰ: **«وَقَضیٰ رَبُّکَ اَلاّ تَعْبُدُوا اِلاّ اِیّاهُ»**،[115] مقصود در این جا بیان حکم و نسبت آن به خداوند تعالیٰ

۱۱۵ ـ سورهٔ اسراء(۱۷): آیهٔ (۲۳): و خدای توحکم فرمود که جز او هیچ‌کس را نپرستید.

است. حکم منفی نظیر حکم نفی است (مثالهای بالا) مانند این که بگویی: **اَنْتَ لاتَحسُنُ هذاالفعل**؛ «تو این کار را خوب انجام نمی‌دهی». اسم مقدّم است و فعل منفی مؤخّر است و نیز مانند: **لاتَحسُنُ اَنْتَ هٰذاالفعل**، که فعل منفی مقدّم است.

بحث پنجم ـ تقدیم و تأخیر حرف نفی براسم عام تقدیم: هرگاه حرف نفی را برکلمه‌ای که معنای عموم دارد مقدّم بیاوری و بگویی: **ماٰ اَفْعَلُ کُلَّ کذا**؛ نفی عموم کرده‌ای و با اثبات خاص منافات ندارد چنان که درهمین مورد اگر بگویی: **وَافْعَلْ بَعْضَهُ** ؛ «بخشی از آن را انجام دادم»، درسخنت تناقض نگفته‌ای، ولی اگر کلمه‌ای که بر عموم دلالت می‌کند برحرف نفی مقدّم بداری و بگویی: **کُلُّ کذا ماٰ اَفَعَلُه**؛ «هیچ‌کاری انجام نداده‌ام»، از این مثال عموم نفی فهمیده می‌شود و اگر بعد از این سخن بگویی: **اَفْعَلُ بَعْضَهُ** ، «بخشی از آن را انجام داده‌ام»، تناقض گفته‌ای، با توضیح فوق فرق میان مرفوع خواندن (کلّه) ومنصوب خواندن آن در شعر ابی‌النجم روشن می‌شود:

قد اصبحت امّ الخیار تدّعی علیَّ ذنبا کُلّهُ لمْ اصنع [۱۱۶]

اگر کلمهٔ کل را با نصب بخوانیم نفی عموم را اقتضا می‌کند و اگر آن را مرفوع بخوانیم مقتضی عموم نفی خواهد بود.

بحث ششم ـ شمارش اقسام تقدیم و تأخیر، در تقدیم و تأخیر،کیفیّت سخن بسیار دگرگون می‌شود. گاهی فرق گذاشتن میان تقدیم کلمه و تأخیر آن ظرافت خاصّی پیدا می‌کند مانند سخن حق تعالیٰ: «**وَ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَکاٰءَ الجِنّ**»[۱۱۷]، با مقدّم آوردن شرکا برجن فهمیده می‌شود که سزاوار نیست برای خدا شریك

---

۱۱۶ ـ امّ‌الخیار (نام همسرش) صبح کرد درحالی که برمن ادّعای گناهان زیادی را داشت که هیچ یك از آنها را انجام نداده‌ام

۱۱۷ ـ سورهٔ انعام (۶): آیهٔ (۱۰۰) یعنی: برای خدا شریکانی از جن قرار دادند

باشد نه از جن و نه از غیر جن. در این صورت نکوهش متوجّه کسانی است که برای خدا شریك قرار می‌دهند. ولی اگر کلمهٔ جنّ برشرکاء مقدم آورده شود جز این فهمیده نمی‌شود که آنها جن را پرستیده‌اند، امّا این که معبود دیگری را انکار داشته‌اندازاین‌کلام فهمیده نمی‌شود: بنابراین‌مذمّت به دلیل‌عبادت جن‌متوجّه آنهاست.

با دقّت در مفهوم آیهٔ فوق دانسته شد که در تقدیم و تأخیر بعضی از کلمات بربعضی نیاز به ظرافت خاصی است. اینك ما بعضی از موارد حسن تقدیم و تأخیر را بیان می‌کنیم. حسن تقدیم در ده مورد و بشرح زیر است:

۱ ـ نیاز به تقدیم کلمه‌ای اتم در معنی و دانستن آن مهم باشد مانند سخن خداوند متعال: «**وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ الجِنّ**» درا ین آیه مقدّم آوردن شرکاء لازمتر است، زیرا مقصود توبیخ آنان برای قرار دادن مطلق شریك برای خداست.

۲ ـ جایی است که تأخیر فاعل و تقدیم مفعول به اتّصال کلام سزاوارتر باشد مانند سخن خداوند متعال: **تَغْشىٰ وُجُوهَهُمُ النّارُ**؛[118]، تأخیر فاعل برای هماهنگی کلام از تأخیر مفعول مناسبتر است.

۳ ـ تقدیم‌کلمه‌ای‌که از کلمهٔ دیگرشناخته‌شده‌تر باشد. مانند: مقدّم‌داشتن مبتدا بر خبر و موصوف بر صفت. بنابراین شایسته است که در جملهٔ **زيدٌ قائمٌ**، زید که مبتداست در آغاز آورده شود، زیرا ذهن شنونده نسبت به مبتدا که معرفه است آشناتر است. لذا کلام از نظر فایده رسانی در مقام و مرتبهٔ خود قرار دارد.

در مورد اشکال فرضی راجع به جملهٔ فعلیّه که مقدّم بر فاعل بیان شود و مطابق تعریف فوق نیست، امام فخر رازی چنین پاسخ می‌دهد:

«این سخن به مقدّم آوردن فعل نقض نمی‌شود؛ زیرا فعل لفظی است که

---

۱۱۸ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴) آیهٔ (۵۰) یعنی: و در شعلهٔ آتش چهره‌های آنها پنهان است.

دلالت کنندهٔ برثبوت معنی برای موضوعی غیرمعیّن درزمانهای سه‌گانه است و اسناد به منزلهٔ جزء ذاتی برای مفهوم فعل می‌باشد. با توجه به این که اسناد امری اضافی است و هرگاه عقل توجّه به امر اضافی نماید یا از آن منتقل به مسندالیه می‌شود یا نمی‌شود. در صورتی که منتقل به مسندالیه نشود مفهوم کلام حاصل نشده و اعتبار معنوی خود را از دست می‌دهد. و اگر ذهن به مسندالیه فعل منتقل شود، مسندالیه آن، فاعل فعل خواهد بود؛ بنابر این از ضرورت اسناد فهمیدن مسندالیه است. و هر گاه این ترتیب درذهن لازم باشد برای مطابقت ذهن با خارج، در خارج نیز این ترتیب لازم است. (منظور امام فخر این است که هر چند فعل در جمله مقدم شد ه‌است امّا ذهن بلافاصله متوجّه فاعل می‌شود و بنابر این فاعل اعرف است و زیانی به قاعدهٔ تقدم اعرف وارد نمی‌سازد).»

به عقیدهٔ من (شارح) چنان که در گذشته گفتیم هر گاه فعل در خبر دادن بر فاعل مقدّم شود به این دلیل است که ذکر آن مهم‌تر است زیرا مقصود جمله فعل است نه فاعل بلکه بیان وقوع فعل در زمان معیّن و نسبت آن به فاعل است. هر گاه منظور این باشد صحیح است بگوییم: مقدم داشتن اعرف واجب است.

هر گاه ذکر دو کلمه در اهمیّت مساوی باشد، هر یك می‌تواند مقدّم واقع شود و اگر ذکر یکی دارای اهمیّت بیشتری باشد مقدّم آوردن آن لازم است.

۴ ـ تقدیم حروف صدرطلب (حروف استفهام، نفی و نهی) امام فخر رازی گفته است: «دلیل صدرطلبی استفهام این است که پرسش برای فهمیدن چیزی به کار می‌رود و این حالت اضافی است که هرگاه عقل آن را درك کند به آنچه مورد پرسش است منتقل می‌شود و چون انتقال ذهنی به کلمهٔ مورد استفهام امری واجب است لزوماً باید حرف استفهام درآغاز به کار رود زیرا حرف استفهام است که براستفهام دلالت می‌کند و سپس کلمهٔ مورد استفهام به آن می‌پیوندد.»

من (شارح) می‌گویم ممکن است تقدیم این حروف از باب این باشد که

اهمیّت خاصّی درجمله دارند زیرا استفهام، نفی و نهی معانی معقولی هستند که مقصود از جمله‌ای که این حروف برآنهـا وارد می‌شود ذاتاً بیان همان معانی است و بدین سبب اهمیت بیشتری داشته و سزاوارترند که در اوّل جمله قرار گیرند.

حروفی که دلالت بر نسبت اجـزای کلام دارند مانند اِنَّ و نظایر آن، کاَنَّ و نظایر آن، عسیٰ و باب آن، و نِعَم وبئس، دارای همین خصوصیّتنـد تقدّم آنها در جمله بـه این دلیل است که معنای آن حـروف مقصود اصلی و اولی جملـه‌هایی است که برآنها داخل می‌شوند.

۵ ـ مقدّم داشتن کلّی برجزئیّاتش کلّی بـر جزئیاتش مقدّم می‌شود، زیرا در نزد عقل کلی از جـزئیّاتش شناخته‌تـر است و چنان که یادآور شدیـم مقدّم شدن اعرف سزاوارتر است.

۶ ـ تقدیم دلیل بر مدلول

۷ ـ تقـدیم نـاقص برکـامل ماننـد مقدّم شـدن موصـول برصلـه و مضاف برمضاف‌الیه زیرا مکمّل شیء برخود شیء مقدّم نمی‌شود.

۸ ـ تقدّم اسمهای متبـوع برتابعشان (مانند تقدیم مـوصوف برصفت) زیرا تابع برمتبوع خود مقدّم نمی‌شود.

۹ ـ تقدیم اسمهای ظاهر برضمیـرش، زیرا نیاز به ضمیر هنگامی است که بخواهیم چیزی را بـه اسم ظاهر نسبت دهیم و این عقلاً تأخیـر ضمیر را ایجاب می‌کند و در شکل جملـه نیز بایـد چنین باشد مـانند: ضَرَبَ زیدٌ غُـلامَهُ ؛ «زید غلامش را زد» و قضی زیدٌ حاجتَهُ «زید نیازمندیش را برآورد». در هردومثال ضمیر بعد از صاحب ضمیر آورده شده‌است.

۱۰ ـ تقدیم فاعل برانواع مفعـول و آنچه که درحکم مفعول اسـت. چـون مفعـول به دلیل نسبت فعل بـه فـاعل به آن ملحـق می‌شود پس لازم است کـه از فاعل مؤخّر باشد.

چون دلیل وجوب تقدیم بعضی از کلمات دانسته شد، علّت تأخیر بعضی از کلمات نیز روشن گردید.

فصل چهارم

فصل و وصل: نتیجهٔ دانستن وصل وفصل شناختن مواضع حروف عطف واستیناف و توجّه به کیفیّت وقوع حروف عطف در جایگاه مناسبشان است و این بحث در نزد علمای بلاغت پرارزش است وبه این دلیل بعضی از آنها این بحث را تعریف بلاغت دانسته و گفته‌اند هرگاه از بلاغت سؤال شود پاسخ دهید که بلاغت معرفت فصل و وصل است، به دلیل ظرافت و پیچیدگی که در رساندن معنای مقصود دارد. و مقصود از بلاغت جز رساندن معانی ظریف و دقیق نیست. تحقیق دراین باره را در دو بحث می‌آوریم:

بحث اوّل ـ فایدهٔ عطف. فایدهٔ عطف، بیان شرکت در حکم میان معطوف و معطوف علیه است. ادوات عطف به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی از حروف عطف جز بیان شرکت درحکم میان دو کلمه معنای دیگری را افاده نمی‌کنند مانند واو عطف، و بعضی علاوه بربیان شرکت درحکم، معنای اضافه‌ای را دربر دارد، مانند **فا** و **ثمّ** که این دو دلالت برتعقیب زمانی معطوف نسبت به معطوف علیه دارد، اگر چه **ثمّ** مخصوص تراخی (یعنی فاصلهٔ زمانی) است. و مانند حرف عطف **اَوْ** که بر تردید دلالت می‌کند. اینك ما از مطلق اشتراك بحث می‌کنیم:

عطف یا در مفردات است و اقتضای آن اشتراك در اعراب است، یا در جملات، در صورتی که در جملات باشد یا جمله در حکم مفرد است مانند: **مَررتُ بِرَجُلٍ خَلْقه حسن و خُلقه قبیح**؛ «برمردی گذشتم که خوش صورت و بدسیرت بود»، که دراین صورت شرکت در اعراب نیز حاصل است، زیرا دو جمله صفتند برای یك جملهٔ نکره. و اگر جمله درحکم مفرد نباشد یا به این

صـورت است که یکی از دو جملـه ذاتاً بـه دیگری وابستـه است یا نیست. اگـر وابسته نباشد یا بینشان مناسبت است یا نیست، پس به سه قسم تقسیم می‌شود:

قسم اول ـ یکی ذاتاً به دیگری وابسته باشد. یکی از دو جمله تأکید برای دیگری باشد. مانند سخن حق‌تعالیٰ: «**الم، ذٰلكَ الْكِتٰابُ لٰارَیْبَ فیهِ**»[۱۱۹]؛ جملهٔ «**لاریب فیه**» تأکیدجملهٔ اوّل‌است و در این‌صورت آوردن‌حرف‌عطف جایزنیست، زیراتأکید ذاتاً وابسته‌به‌مؤکّداست،پس‌نیازبه‌لفظی‌که‌دلالت‌بروابستگی‌کندنیست.

قسم دوم ـ بین دو جمله اصلاً مناسبتی نباشد. دراین مورد باید حرف عطف حذف شود، زیرا حرف عطف ایجاد مناسبت می‌کند و ما گفتیم که بین دو جمله اصلاً مناسبتی نیست.

قسم سوّم ـ میان دو جمله با آن‌که تعلّق ذاتی نیست ولی مناسبت وجود دارد دراین مورد به کار بردن حـرف عطف واجب است و ممکن است به چند صورت فرض شود.

۱ ـ یا مخبر عنه (مبتدا) در دو جمله دوچیز است یا یك چیز. درصورتی که دوچیـز باشـد یا منـاسبت بین دو خبـر است یا بین دو مبتـدا و یا بین دومبتـدا و دوخبر است.

وقتی که مناسبت تنهـا بین دو خبر یا دو مبتدا باشـد در این صورت ترتیب جمله بین آنها به‌هم می‌خورد زیرا اگربگویی: **زیدٌ طویلٌ والخلیفةُ قصیرٌ**؛ هرچند بین بلندی قـامت زید و کـوتاهی قـدخلیفه (دوخبر) منـاسبت عکس هست ولی چون بین زید و خلیفـه (دو مبتدا) مناسبت نیست لذا ترتیب جملـه به هـم خورده است. و چنین است اگر بگویی: **زیدٌ طویلٌ و عمروٌ شاعرٌ**؛ که مناسبتی بین بلند قامتی زید و شاعری عمرو نیست نظم مختل گشته و عطف روا نیست.

---

۱۱۹ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱و۲): این کتاب بی‌شك راهنمای پرهیزکاران است.

با توجّه به بحث فوق روشن شد که واجب است بین دو مبتدا و دو خبر مناسبت برقرار باشد، ولی اگر مبتدا درهر دو جمله شئ واحدی باشد عطف واجب است مانند این که بگویی: **فلانٌ یَضُرّ وَیَنْفَعُ وَیَأْمُرُ وَیَنْهیٰ** و... «فلانی ضرر می‌زند و نفع می‌رساند، و فرمان می‌دهد و نهی می‌کند»؛ زیرا اگر بگویی آن شخص ضرر می‌زند و نفع می‌رساند معنای حرف عطف این است که او جامع ضرر و نفع است و اگر حرف عطف حذف شود این جامعیّت نخواهد بود.

بحث دوّم ـ عطف چند جمله برچند جمله: همان‌گونه که جایز بود یك جمله بر یك جمله عطف شود، جایز است که چند جمله بر چند جملهٔ دیگر عطف شوند. این موضوع در صورتی است که جملات شرط و جزا باشد، زیرا گاهی مجموع دوجمله شرط، و مجموع دو جملهٔ دیگر جزا واقع می‌شود. مانند سخن حق تعالی: «**وَمَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بعدِ ماتَبَیَّنَ لَهُ الْهُدیٰ و یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ الْمُؤْمنینَ نُوَلِّهِ ماتَوَلّیٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ**»[۱۲۰].

میان دو جملهٔ شرط: **مَنْ یشاقق الرّسول، و یتبّع غیرسبیل المؤمنین،** و دو جملهٔ جزا **نُوَلِّه،** و **نُصْلِه،** عطف برقرار است.

آنچه در بارهٔ شرط و جزا گفتیم بطور کلّی در بارهٔ عطف چند جمله بر چند جمله صادق است مانند سخن خداوندمتعال: «**وَماکُنْتَ بِجانِبِ الْغَرْبِیِّ اِذْ قَضَیْنا اِلیٰ مُوسیَ الْاَمْرَ وَماکُنْتَ مِنَ الشّاهِدینَ.وَلٰکِنّا اَنْشَأْناقُروناً فَتَطاوَلَ عَلَیْهِمُ الْعُمُرُ وَماکُنْتَ ثاوِیاً فی اَهْلِ مَدْیَنَ**»[۱۲۱]

۱۲۰ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۱۱۵): و هرکس پس از روشن بودن راه حق بر او با رسول خدا به مخالفت برخیزد و راهی غیرطریق اهل ایمان پیش گیرد، وی را به همان طریق باطل و راه ضلالت که برگزیده واگذاریم و او را به جهنّم افکنیم.

۱۲۱ ـ سورهٔ قصص (۲۸): آیهٔ (۴۴): ای رسول ما تو آن هنگام که ما به موسیٰ مقام نبوّت و فرمان الٰهی عطا کردیم به جانب غربی (کوه طور) نبودی و حضور نداشتی و لکن ما امم و قبایلی را بیافریدیم که عمر دراز یافتند و تومیان اهل مدین (که به جهل و گمراهی می‌زیستند) نبودی.

جملهٔ «و ماکنت ثاویاً» برجملهٔ «وَماکنت من الشاهدین» عطف شده‌است، نه بـر جملهٔ «ولٰکنّا»؛ زیـرا اگر بـرجملهٔ مـا قبل خـود وَلکنّا...عطف می‌شـد، در پوشش حکم لکنّ قرار می‌گرفت و تقـدیر جمله چنین بود: لکنَّك ماکُنْتَ ثاویاً و این از نظر معنی بـاطل بود؛ و اگر و ماکنت مِنَ الشاهدین، بدون درنظر گرفتن جملهٔ بعدی «ولکنّا...» عطف گرفته شـود کلمه لٰکن درموضع خود قـرار نگرفته و چنین عطفی جـایز نیست (منظـور این است که تمـام جملات در رابطـهٔ عطفی معنا داشته و مکمل یکدیگرند).

فصل پنجم

دربارهٔ حذف و اضمار که دارای دو بحث است

بحث اوّل ـ دربارهٔ حذف مفعـول، مبتدا و خبر است: حذف مفعـول گاهی مقصود از فعل متعـدّی تنها نسبت آن به فاعل است دراین حـال فعل متعدّی در عدم نیاز به مفعول مانند فعل غیرمتعدّی است. مانند این که بگویی: **فلانٌ یَحلُّ و یَعْقِدُ و یَـأْمُرُ و ینهیٰ و یَضُـرُّ و یَنْفِعُ**، (در این مثـال مفعول حذف شـده‌است) و مانند سخن خداوند متعال: « **هَلْ یَسْتَوِی الّذینَ یَعْلَمُـونَ وَالَّذینَ لایَعْلَمُونَ** »[۱۲۲]، دراین آیه نیز مفعول حذف شده است.

گاهـی مقصود از ذکر فعل متعـدّی، نسبت دادن آن به مفعـول است لکن مفعول به یکی از دو منظور حذف می‌شود.

۱ ـ هرچند مفعول مـورد نظر هست ولی برای توهّم تعظیم و تفخیم حذف می‌شود مانند شعر بُحتری

شجـو حُسّـاده و غیظ عـداه   **انْ یـری مبصـر و یسمع واع**[۱۲۳]

۱۲۲ ـ سورهٔ زمر (۳۹): آیهٔ (۹): آیا آنهایی که می‌دانند با آنهایی که نمی‌دانند برابرند.

۱۲۳ ـ فضیلتی‌دارد که اگر دیده و شنیده شودحسدورزانش‌را اندوهگین‌می‌سازدو دشمنانش‌را غمگین.

در مصرع دوّم مفعول یریٰ و یسمع که مفعول معیّنی می‌باشد حذف شده است تا این توهّم را ایجاد کند که هرآنچه از او می‌بینند و هرآنچه از او می‌شنوند نیك است؛ این نوع بیان، فضیلت ممدوح را نسبت به حزن حسودان و خشم دشمنان ثابت می‌کند و به این علّت کلام دارای بلاغت خاصی است. و اگرمفعول معیّن درکلام ذکر می‌شد آن عظمت موهوم حاصل نمی‌شد، زیرا ذهن اختصاص می‌یافت به عظمت معیّنی که به عنوان مفعول درجمله آورده شده‌بود و معانی دیگری را تداعی نمی‌کرد.

گاهی آوردن مفعول رساتر و سزاوارتر است و این هنگامی است که مفعول امر با عظمت و تازه‌ای باشد مانند این سخن: **وَ لَوْشِئْتُ اَنْ اَبْکی دَماً لَبَکَیْتُهُ**؛ «اگر بخواهم خون بگریم می گریم». چون خون گریستن امری شگفت‌آور است، به عنوان مفعول در جمله ذکر شده‌است.

۲ ـ مفعول به دلیل معلوم بودن حذف می‌شود، مانند سخن علی(ع): **اِنْ اَشْنَقَ لَها خَرَم و اِن اَسْلَسَ لَها تَقَحَّمَ**، مفعول « **خَرَمَ**» که «**اَنْفَها**» و معفول **تَقَحَّم** که «**مهالِك**» بوده به دلیل وضوح، از جمله حذف شده‌است.

۳ ـ مفعولی که ضمیر است به شرط این که تفسیر شود از کلام حذف می‌شود مانند: **اَکْرَمَنی و اکرَمْتُ عبدالله**، «عبدالله مرا اکرام کرد و من او را گرامی داشتم». دراین جا ضمیر متّصل مفعولی از **اکرمت** حذف شده‌است و کلمهٔ عبدالله آن را تفسیر می‌کند.

حذف مبتدا و خبر. حذف هریك از مبتدا و خبر نقل شده‌است. گاهی مبتدا و گاهی خبر به مناسبتی حذف می‌شوند حذف مبتدا مانند سخن حق تعالی: «**سُورَةٌ اَنْزَلْناها**»؛ در این مثال ضمیر **هی** که مبتدای جمله بوده حذف شده‌است.

حذف خبر مانند سخن حق تعالی: «**طاعَةٌ وَقَولٌ مَعْروفٌ**»؛ دراین مثال **خَیْرٌ**

که عنوان خبر جمله را داشته حذف شده‌است که در اصل (**طاعَةٌ خَيْرٌ وقولٌ معرُوف خَيرٌ** بوده است).

در موارد زیادی مبتدا و خبر حذف می‌شوند و با این وصف بلغا حذف را زیبا دانسته‌اند. عبدالقاهر جرجانی گفته است هیچ اسمی که حذف آن سزاوارتر است از کلام حذف نمی‌شود جز این که حذف آن از ذکر آن زیباتر است. البته زیبایی آن درحالی است که بلاغت از آن فهمیده شود.

بحث دوّم ـ اختصار کلام ایجاز یا اختصار عبارت است از بیان مقصود با کمترین حروف ممکن بدون این که در کلام نقصانی پدید آید. مانند سخن حق تعالیٰ: «**وَلَكُمْ فِي القِصاصِ حَياةٌ**»[۱۲۴] این معنی در زبان عرب به صورت این ضرب‌المثل بوده‌است: **اَلْقَتلُ انفىٰ لِلْقَتْل**؛ وقتی که آیهٔ مزبور نازل شد این ضرب‌المثل متروك شد. برتری آیه از لحاظ ایجاز نسبت به ضرب‌المثل به دو صورت روشن است:

یکی آن که آیه حروف کمتری دارد زیرا در آیه ۱۰ حرف و در ضرب‌المثل ۱۴ حرف وجود دارد؛

دوم این که ضرب‌المثل صِرف قتل را موجب قتل دانسته و به قصاص بودن آن اشاره نکرده‌است. آیه از لحاظ ایجاز برتریهای دیگری دارد که ما سخن را به ذکر آنها طولانی نمی‌کنیم.

از دیگرموارد ایجازسخن، عبارت علی(ع) است: **قيمةُ كُلِّ امْرِءٍماٰ يُحْسِنُهُ**؛ «ارزش هرانسانی به کارهای شایسته اوست». **اَلْمرءُ عَدُوٌ لِماٰجَهَلهُ**؛ «انسان دشمن هر آن چیزی است که نمی‌شناسد». **الجَزَعُ اَتْعَبُ مِنَ الصَّبر**، «بی‌تابی از شکیبایی مشکلتر است». **تَخَفَّفُوا تَلْحَقُوا** «سبك بار باشید تا به حق برسید».

---

۱۲۴ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۷۹): حکم قصاص برای حفظ حیات شماست.

فصل ششم

در احکام اِنَّ و اِنّما ونظیر این دو، و در آن بحثهایی است.

بحث اوّل ـ فواید اِنَّ. اِنَّ چهار فایده دارد:

فایدهٔ اوّل ـ اِنَّ گاهی دوجمله را به هم ربط می‌دهد و از آن نظمی پدید می‌آید مانند سخن حق تعالیٰ : «**یا اَیُّهَا النّاسُ اِنَّ وَعْدَاللهِ حَقٌّ**»[۱۲۵]. در این مثال «اِنَّ» جملهٔ دوّم را به‌جملهٔ اوّل ربط داده است؛و نیز مانند سخن دیگر حق‌تعالیٰ: «**اِتَّقُوا رَبَّکُمْ اِنَّ زَلْزَلَةَ السّاعَةِ شَیءٌ عَظیمٌ**»[۱۲۶]؛ اِنَّ جملهٔ **زلزلة الساعه** را به جملهٔ **اتّقوا...** ربط داده است. و مانند سخن حضرت علی(ع): **اَیُّهَا النّاس اِنَّهُ لا یَسْتَغْنِی الرَّجُلُ و اِنْ کانَ ذا مالٍ عَن عَشیرَتِهِ**، «ای مردم، همانا انسان از فامیلش بی‌نیاز نمی‌شود هرچند دارای مال و ثروت باشد.» و نیز مانند این سخن‌علی(ع): **عِبادَ اللهِ اِنَّ مِنْ اَحَبِّ عِبادَاللهِ اِلَیْهِ عَبْداً اَعانَهُ اللهُ علیٰ نَفْسِهِ** : «بندگان‌خدا، همانا محبوب‌ترین بنده نزدخدا کسی‌است‌که خداوند او را در تهذیب‌نفسش‌یاری‌کند». اگر اِنَّ را از جملات یاد شده حذف کنیم، ارتباطی که با بودن اِنَّ میان جمله‌ها برقرار بود از بین می‌رود. به عنوان مثال اگر اِنّ را از جملهٔ دوم **اتّقُوا ربَّکُم...** حذف کنیم درصورتی که اِنَّ برای بیان علّت حکم جملهٔ اوّلی باشد ناگزیر باید به جای اِنَّ «فاء» را جاگزین کرد و چنین گفت: ... . **فَزَلزلةُ السّاعة شیءٌ عَظیمٌ**.

فایدهٔ دوم ـ داخل شدن اِنّ بر ضمیر شأنی که پس از آن جملهٔ شرطیه و یا غیر آن بیان شود حسن و زیبایی خاصی دارد که با نبودن اِنّ این برتری و زیبایی نخواهد بود، مانند سخن حق تعالیٰ: «**اِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ ویَصْبر...**»، دراین آیهٔ شریفه اِنّ

---

۱۲۵ ـ سورهٔ فاطر (۳۰) آیهٔ (۵): ای مردم البته وعدهٔ (قیامت) خدا حق است.

۱۲۶ ـ سورهٔ حج (۲۲) آیهٔ (۱): ای مردم، خداترس و پرهیزگار باشید که زلزلهٔ روز قیامت بسیار حادثهٔ بزرگ و واقعهٔ سختی خواهد بود.

بر سر ضمیـر شأن در آمده و پس از آن جملهٔ شرطیهٔ ذکـر شده است. و در کلام علی(ع): **یا ایهاالناس انّه لایستغنی الرجل**، اِنّ برسر ضمیر شأن داخل شده‌است.

فایدهٔ سوم ـ اِنَّ اسم نکره را آماده مـی‌کند که مبتدا واقع شود مـانند سخن علی(ع): **عبادالله اِنَّ مِن اَحـبِّ عبادِالله...**؛ اگـر اِنّ از کلام حـذف شـود حسن و بلاغت سخن و گاهـی اصل معنا از میان می‌رود: **اِنّ شواء و نشوة و خبب البازل الامون**؛ «همانا کبـاب و شراب و چهار دست رفتن شتر جوان قـوی از خوشیهای زندگی است».

اگر اِنّ از صدر کلام برداشته شود نکـره (شواءً) از مبتدا بودن خارج و کلام بی‌معنی می‌شود.

فایدهٔ چهارم ـ هـرگاه اِنّ بـرجملـه داخل شود گـاهی مـا را از خبر بی‌نیـاز می‌کند، مانند: **اِنَّ مالاً وَاِنَّ وَلَداً**؛ که در اصل **اِنَّ لَهَمْ مالاًوَاِنَّ لَهُمْ وَلَداً** بوده که خبر حذف شده‌است و مانند قول اعشی:

انّ محـــلا و اِنّ مـــرتحـــلا   و اِنّ فی السّفر اِذ مضـوا مهلا [۱۲۷]

اگر اِنّ از مصرع اوّل حذف شود، اسم نکره مبتدا واقع نمی‌شود.

حق این است که اِنَّ برای تاکید کلام آورده شـود و اگر خبر در جمله بیان کننده مقصود باشد و برای شنونده تردیدی در پذیرفتن مفهوم و معنی نباشد نیازی به اِنّ نیست و به همین دلیل است که هرگاه خبر دور از ذهن باشد آوردن اِنّ حُسن بیشتری دارد. وقتی که مبتدا باشد به دلیل شدت نیاز به تأکید، اِن همراه لام بر سر خبر درمی‌آید.

بحث دوّم ـ فـایدهٔ انّما همهٔ علمـای نـحو اتفاق‌نظـر دارند کـه **انّما** بـرای حصراست. و از آن انحصار فهمیده می‌شـود مانند سخن علی(ع): **وَانَّما سُمِّیَتِ**

---

۱۲۷ ـ همانـا برای ما جای اندك اقـامت و سپس کوچ کردن است، زیرا در سفـر پس از درنگ کوتاهی می‌باید رفت.

الشُّبْهَةُ شُبْهَةً لاَنَّها تَشْبُه الحَقَّ ، «منحصراً شبهـه را به دلیل شباهت بـه حق شبهه نامیـده‌اند».و مـانند سخن دیگـر حضرت علی(ع): **اِنّا لَـمْ نَحْكُم الرِّجـال وَاِنَّماٰ حَكَمْنٰا القُـرآن وَهٰذاالقُرآنُ اِنَّمـا هو خطّهٌ مستـورٌ بَيْنَ الدَّفّتَيْن لاٰينطِقُ بِلِسٰـانٍ وَاِنّما يَنْطِقُ عَنْهُ الـرِّجال**، «مـا افــراد را داور قـرار نمی‌دهیم و منحصــراً قـرآن را داور می‌شنـاسیم و این قرآن منحصـراً خطی است که میـان دو جلد قـراردارد و سخن نمی‌گوید و فقط افراد از آن سخن می گویند.»

مقصود حضرت از حصر دراین صورتها آشکار است.

بعضی از نحویان گفته‌اند **اِنّما** برای حصر بـه کار نمی‌رود و به سخن حق تعالیٰ استدلال کـرده‌اند: «**اِنَّماالمُؤمِنُونَ الَّذينَ اِذٰا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ** »[۱۲۸] و نیز به این سخن خـداوند متعال: «**انَّمَاالمُؤمِنُونَ اِخْوَةٌ** »[۱۲۹]، «به حقیقت مـؤمنان برادرند». بـا این که اجماع براین است که آن کس که دلش از خـوف خدا بیمناك نشود گاهی مؤمن است. وبرادری منحصر به مؤمنان نیست.

جواب این گـروه این است که ریشهٔ شك آنهـا بی‌توجّهی به قاعـدهٔ حصر می‌باشد. قـاعدهٔ حصر این است که جزء آخـر کلام که پس از **اِنَّما** آورده می‌شود مخصوص به حکـم حصر می‌باشد چه موضوع باشد مانند: **انَّما زيدٌ قائمٌ** ، در این مثال مقصود حصر قیام در زید است. ویا محمول باشد مانند سخن حق تعالیٰ: «**انَّماٰ اَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُم**». مقصود این است که منحصراً پیغمبر از بشر است و از غیر بشر نیست.

پس از روشن شدن این قاعده، متوجّه می‌شـوید که در دو صورت یاد شدهٔ قبل (**انّما المؤمنون الذیـن.... و انّما المؤمنون اخوةٌ**) **انّما** افادهٔ حصر کرده‌است.

---

۱۲۸ ـ سورهٔ انفـال (۸): آیهٔ (۲): مؤمنان کسـانی هستند که هرگاه یـادی از خدا شود دلهایشـان ترسان ولرزان شود

۱۲۹ ـ سورهٔ حجرات (۴۹): آیهٔ (۱۰): به حقیقت مؤمنان برادر یکدیگرند.

اما در آیهٔ اوّل مقصود از ایمـان بالاترین مرتبهٔ آن که اخـلاص است می‌باشد و با درنظر گرفتن این حقیقت روشن می‌شود که مؤمنان با این وصف منحصراً کسانی هستند که از یاد خدا بیمناك می‌شوند.

درآیهٔ دوّم مـؤمنان منحصـرند درصفت بـرادری دینی و مقصـود از اخوّت دراین آیه همین است.

بدان کـه گاهی بـرای فهمانـدن معنای حصـر دوعبارت دیگـر نیز بـه کار می‌رود یکی مـانند این که بگـویی: **جائنی زیـدٌ لاعمروٌ** ؛ «منحصراً زید آمـد، نه عمرو» . این عبارت در فهماندن معنای حصر از **انّما** ضعیف‌تر است، زیرا آمدن را در مورد زید نسبت به عمرو منحصـر می‌سازد. دیگری مانند: **ماٰجائنی الاّ زیدٌ** «جز زید کسی نزد مـن نیامد.» مفهوم این **(الاّ)** در فهماندن حصـر و اختصاص مانند **انّما** است به دلیل سخن خداوند متعال: «**ماٰقُلْتُ لَهُمْ الاما اَمَرْتنی بِهِ** »[۱۳۰].

حصر درآیه که به وسیلهٔ **ماٰ** و **اِلاّ** صورت گرفته به منزلهٔ حصر با **اِنَّما** است.

امام فخر رازی بیـن حصر با **اِنَّما** و حصر بـا **مٰا** و **اِلاّ** فرق گذشتـه و گفته است که اِنَّما مفهوم غیرمحصور را به دلالت‌التزامی نفی‌می‌کند ولی **مٰا** و **اِلاّ**مفهوم غیر محصـور را به دلالـت مطابقـه نفی می‌کند. بنـابراین دلالت **ما** و **اِلاّ** برنفی از دلالت اِنّما قـوی‌تر است و به همین دلیل است کـه می‌توان گفت: **انَّما زیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ** و جایز نیست که بگوییم **مٰازیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ** .

به عقیـدهٔ شارح اگـر گفتهٔ امـام فخر در مـورد درست نبـودن صورت دوّم (**مازیدٌ الاّ قائمٌ لاقاعدٌ**) صحیح باشد به دلیل دلالت مطـابقه‌ای است که ایشان مدّعی هستند. بنابراین قبح جملهٔ مزبـور به دلیل نزدیکی حرف لای نافیه به کلمهٔ اِلای حصر کننده است. درستی مثال اول: (**انَّما زیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ**) به دلیل دوری

---

۱۳۰ ـ سورهٔ مائده (۵): آیهٔ (۱۱۷): من به آنها هرگز چیزی نگفتیم جز آنچه تو مرا بدان امر کردی.

لا از **اِنّما** است. بنـابراین آوردن لابرای تـأکید نفی پـس از اِنّما زیباست بـه سبب فاصلهٔ طولانی که میان **لا** و **انّما** وجود دارد. عـلاوه براین ما صحیح بـودن جملهٔ دوم را دراین جا قبول نداریم به این دلیل که گاهی برای تأکید بیشتر به این شکل می‌آید هرچند **لا** همراه با **انّما** بهتر و زیباتر است.

گاهی بـه جای **الاّ** از کلمـهٔ **غیر** برای افـادهٔ حصر استفاده می‌شود مـانند: **ماٰجائنـی غیرُزیدٍ** و گـاهی استفـادهٔ از **غیر** معنـای حصر نـدارد مانـند: **ماٰجائنی غیرُزیدٍ**، که بدون اثبات حکم برای زید آن را از غیر زید نفی می‌کند.

بحث سوّم ـ هرگاه **ما** و **الا** برجملـه داخل شوند مقصود از حصـر آن چیزی است که بعد از **اِلا** می‌آید خواه مرفـوع باشد مانند: **ماٰضَرَب زیداً الاعمروٌ** و خواه منـصوب بـاشد مـانند: **ماٰضَرَبَ زیدٌ الاعمراً** . و همـین حـکم را دارد اگـر اسـم منصوب بعد از **الاّ** حال یـا ظرف باشـد. اگر فاعل و مفعـول با هم پس از **الاّ** در کلام بیایند محصـور اسمی است که بلافاصله پس از **اِلا** قرار گـرفته است مانند: **ماٰضَرَبَ اِلا زیدٌ عمرواً** ؛ دراین مثال حصر در مورد فاعل اسـت که بلافاصله پس از **الا** قـرار گـرفته اسـت. همچنین اگر مفعـول پیش از فـاعل و بعـد از **اِلاّ** بیاید مخصوص به حصـر مفعول خواهد بـود. همچنین اگر دو مفعول پس از **الاّ** باشد مخصوص به حصر مفعولی است که بلافاصله پس از **الاّ** واقع شده‌است. مانند: **لَمْ اَکس الاّ زیداً جُبّةً** «لباس را جز بر زید نپوشاندم.»

حکم مبتدا و خبـر نیز چنین است هریك از مبتـدا و خبر را که بلافـاصله بعد از **الا** بیاوری مخصوص به حصر می‌باشد. حصر خبرمانند: **مازیدٌ الاّ قائماً**. در این مثال قیام زید مخصوص به حصر است نه دیگر حالات زید. حصر مبتدا مانند: **ماالقائم الاّ زیدٌ** . دراین مثال زیـد مخصوص بـه حصر است نـه دیگری. ولی در **انّما** مخصوص به حصر کلمه‌ای است که در پـایان جمله آمده‌باشد. مثلاً در فاعل و مفعول چنین است کـه هرکدام درآخر قرار گیرنـد مخصوص به حصر

خواهند بود مانند: انّما ضَرَبَ عَمرواً زیدٌ در این مثال چون فاعـل (زید) در پایان جمله آمـده است مخصوص به حصر می‌بـاشد وماننـد سخن حق تعالیٰ: «اِنَّما یَخْشَی اللهُ مِنْ عِبٰادِهِ العُلَماء»[۱۳۱] در این آیه مخصوص به حصر کلمه العلماء است که در آخر جمله قرار دارد. اگر علماء مقدم می‌شد خشیهٔ مخصوص به حصر می‌شد. و در مبتدا و خبر هم قاعده چنین است. اگر مبتدا در اول باشد خبر مخصوص به حصر است و بالعکس. مانند سخن حق تعالیٰ: «انّما السَّبیلُ عَلَی الّذینَ یَسْتَأْذِنوكَ»[۱۳۲] در این آیه خبر مخصوص به حصر اسـت و اگر مبتدا را پس از خبر بیاوری مبتدا مخصوص به حصر خواهد بود مانند آیهٔ: «فَإِنَّمٰا عَلَیكَ البَلاغُ وَعَلَیْنَا الحِسٰابُ»[۱۳۳] مخصوص به حصـر در آیهٔ اوّل خبر و در آیهٔ دوّم مبتـدا می‌باشد آنچـه تا کنون از نظم سخن گفتیم مفاهیمی است که از کلام عرب به دست می‌آید.

قاعده دوّم

در مورد خطابه و درآن چند بحث و یك خاتمه است.

بحث اوّل ـ تعریف خطـابه و فایدهٔ آن خطابـه فنّی است که بـه اندازهٔ ممکن عهده‌دار قـانع کردن مردم است دربـارهٔ موضوعی کـه درنظر می‌باشـد مردم آن را تصدیق کنند. منظور از عهده‌دار بودن اقنـاع مردم این است که برای بیان مقصود از رساترین عبـارت بهره‌گیرد و تا آنجا کـه ممکن است خطابه قانع کننـده باشد. خطابه در اقناع از غیـر خود موفّق‌تر است و فایدهٔ آن بیـان مصالح جزئی است و گاهی بیانگـر قوانین کلّی برای مصالـح جزئی است مانند عقایـد الهی و قوانین

۱۳۱ ـ سورهٔ فاطر (۳۵): آیه (۲۸): تنها مردان دانا مطیع و خدا ترسند.

۱۳۲ ـ سورهٔ توبه (۹): آیهٔ (۹۳): منحصراً راه مـؤاخذه برای کسانی است که از تو رخصیت معافیت از جنگ می‌طلبند.

۱۳۳ ـ سورهٔ رعد (۱۳) آیهٔ (۴۰): منحصراً ابلاغ رسالت با تو و حسابرسی با ماست.

عملی. عقاید الٰهی نسبت به قوانین عملی کلّی است.

خطابـه از لحاظ راهنمایی مردم دارای منـافع بزرگی است زیرا مـردم را به عدالت و نیکـی دعوت می‌کند و از این نظـر فایـدهٔ عام بـرای مردم دارد. فـایدهٔ خطابـه در ارشاد مردم بـه این سبب است که مـردم در زندگی نیاز بـه همکاری ، معاملـه، گفتگو و رفت و آمد دارند و بـه همین جهت نیاز به دستوراتی دارنـد که عملاً بـرای اهداف مذکـور مفید بـاشد تا هـرکدام به دیگـری اعتماد کـرده و کار اجتماعی سامان یابد. از طرفی چون دستـورات غیرمنطقی با مصالح جامعه امور را از هم می‌پاشد، نیاز به احکامی است که قابل قبول مردم و ریشه در عقایدشان داشته بـاشد و خطـابه عهده‌دار همین وظیفـه است، زیرا برهـان و جدل هـرچند حقایـق را با دلیل اثبـات و تصدیق می‌کنـد ولی عموم مـردم از فهمیدن بـرهان و جدل عاجزنـد. وجدل نسبت به برهان از نظر استـدلال ضعیفتر است ولی برهان برای عموم مـردم نسبت به خطابه کم فایـده‌تر می‌باشد. بنـابراین سخنی که لازم است عموم مردم آن را بپذیرند باید چنان بـاشد که از فهم مردم دور نباشد بلکه با الفاظی شیـرین نه الفاظ زشت و عـامیانه بـاشد چنان کـه به خواست خـدا بعداً ویژگیهای آن را یاد خواهیم کرد. قرآن کـریم چنین به فن خطابه اشاره کرده‌است: **«اُدْعُ اِلیٰ سَبیلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجٰادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَن»**[۱۳۴]. در این آیه منظور از راه پروردگار، دین حق و منظور از حکمت، برهان است برای کسانی که توانایی فهم آن را داشته باشنـد و منظور از موعظهٔ حسنه خطابه است. خطابه بـرای کسانی است که از مرتبهٔ بـرهان پایین‌ترند و منظور از مجـادلهٔ نیکو سخنان مشهور و موردپسند است. خداوند درآیهٔ مزبور جدل را از برهان و خطابه مؤخّـر آورده‌است چـون برهـان و خطابـه برای اثبـات و اقناعنـد و مجادلـه برای

---

۱۳۴ ـ سورهٔ نحـل (۱۶): آیهٔ (۱۲۵): (ای رسول ما) خلق را بـه حکمت و برهان و موعظـهٔ نیکو به راه خدا دعوت کن و با اهل جدل به بهترین طریق مناظره کن.

دفاع به کار می‌رود.

به تعبیری دیگر غرض اوّل از گفتگو راهنمایی و ارشاد و اثبات عقیده و غرض دوّم پاسخ اشکال معاند است. بنابراین روشن شد که خطابه دارای نفع عمومی در مصالح اجتماعی است که عامه از آن بهره می‌برند و کارشان را نظم می‌بخشند.

بحث دوم ـ در موضوع خطابه و اجزای آن است خطابه موضوع معیّنی ندارد، زیرا عامهٔ مردم بعضی از موضوعات را ا زبعضی دیگر تشخیص نمی‌دهند؛ چون اختصاص سخن به موضوع معیّنی بر مقدماتی استوار است و مردم آن مقدمات را نمی‌دانند. خطابه ذاتاً بـه جزئیّات نظر دارد ولی نـه جزئیات معیّنی، بلکـه هدف خطابـه قانع کـردن در هر موضـوع جزئی می‌باشد. خطابـه به صـورت جنبی به موضـوعات کلّی مانند مـوضوعات الهی، طبیعی، اخلاقی و سیاسی می‌پردازد و دارای یك اصل و چند متمّم است. اصل خطابه به سخنی است که گمان می‌رود قانع کننده بـاشد ولی بازگشت کلیّهٔ متمّمها بـه یك چیز است و آن این است که چـون غرض از خطـابه بجـز اقناع چیـز دیگری نیست هـر امر قـانع‌کننده‌ای کـه مناسب با غرض خطابه باشد از متمّمهای خطابه محسوب می‌شود.

امور قانع کننده به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱ ـ امور قانع کننده قولی که برای اثبات سخنی دیگر به کار می‌رود، چنان که گوینده بـرای اثبات فضیلت به شنوندگان سخنرانی کند و یـا برای قانع کننده بودن شهادت و حجّت بودن معجزه سخن می گوید.

۲ ـ شهـادت و آن یا بیانی است و یـا حالی. بیـانی مانند شـاهد آوردن از گفتـار پیامبـر(ص) و امـام(ع) و حکیم و شاعـر. شهـادت دراین جـا را مأثـوره می‌نامند یا استشهاد به سخن کسانی که حضور دارند و سخن گوینده را تصدیق می‌کنند و یا استشهاد به شهادت حاکم یا شنوندگان به این که گفتار گوینده قانع

کننده است و این را شهادت محصوره می‌نامند.

درصورتی که شهادت حالی باشد یـا با عقل درك می‌شود یا با حس. آن که با عقل درك شود مانند برتری گوینده، شهرت وی به صداقت و فهمیدگی.

وضع و حالتی که با حس درك شود یا بـه وسیلهٔ گفتار است یا بدون گفتار، به وسیلهٔ گفتـار مانند استشهاد به معجـزه در تحدّی مدّعی نبوّت، مـانند حالت شادمانی کسی کـه سوگندش مورد قبـول واقع شده و مانند حـالـت و رضایتی که طرفین قرارداد پس از بستن قرارداد کتبی پیدا می‌کنند.

حالت ادراك حسّی بدون گفتار به دو صورت ممکن است:

الف ـ حالتی است که از انفعال نفس حـاصل می‌شود مانند برافروختگیی که درصورت خبردهنده به واسطهٔ قبول خبرش پیدا می‌شود و مانند حالـت وحشت زدهٔ چهره‌کسی که از نزول عذاب و پیش آمدن بلایی خبر می‌دهد.

ب ـ حالتی که از تأثیر امری خارج از نفس حاصل می‌شود، مانند شهادت مجروح برحضور دشمن جنگجو.

۳ ـ تدبیری که مفید آمادگی است و آن یا برای گوینده است به گونه‌ای که سخنش مورد پـذیرش واقع شود، ویا برای سخـن است به گونه‌ای کـه برای مردم مفید واقع شود، و یا برای شنونده است به گونه‌ای که بیشتر توجه پیدا کند.

آمادگی گوینـده این است که در خود ایجاد فضیلت نفسانی کنـد وظاهر خود را چنان کند که مقبول واقع شود.

آمادگی سخن به این است که در آن تصرّف قابل قبولی صورت گیرد یعنی گاهی آهنگ صدا را بالا و گاهی پایین برده گاهی محکم و گاهی نرم و غم‌انگیز ادا کند و بهرحال‌چنان‌که‌در تزیین‌سخن‌خواهد آمد رعایت‌حال‌شنوندگان رابکند.

آمادگـی شنوندگـان: شنونـده یا کسی است کـه روی سخن با اوسـت و یا داوری است که بین دو مخاطب داوری می‌کند و یا ناظر است.

کسی که روی سخن بـا اوست نیاز بـه استمالت و دلجـویی دارد تا سخن گوینده را با کمال میل تصدیق کند و داور نیز چنین است.

ولی در مورد نـاظر کافی است کـه باچاره‌جـویی برای تصدیق آمـاده شود هرچند که به تصدیق نینجامد.

تأثیری که از خطـابه برای شنونده حاصل می‌شـود یا انفعال نفسانی است مانـند رحمت و رقّت در زمینهٔ تـوجّه بـه امور عاطفی و خشـم و غضب در زمینهٔ تحریك و یا ایجاد خلق نیکوست. مانند شجاعت و سخاوت و مانند اینها.

با تـوجّه بـه بحث گذشته مـی‌توان گفت گفتار خطـابه‌ای کـه قصد از آن تصدیق باشد به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱ ـ اصل درخطابه که عمود نیز نامیده می‌شود و آن سخنی است که منظور از آن خود تصدیق است.

۲ ـ نصرت، و آن سخنی است که بـرای تصدیق مفید است و به آن کمك می‌کند مانند شهادت.

۳ ـ حیله یـا تدبیر، و آن سخنی است کـه موجب تأثیری چیـزی و یا ایجاد خلقی خیـالی شود. نصـرت و چاره‌انـدیشی متمّم اصل خطابـه‌اند و این سـه را اجزای خطابه می گویند.

بحث سوّم ـ پایه‌های خطابه پایه‌های سخن خطابی سه چیز است:

۱ ـ قضـایای مشهور و موردپسند که به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف ـ قضـایای مشهوری کـه حقیقتاً مورد پسنـدند باشـد، به گونـه‌ای که عموم مـردم برآنها اتفاق‌نظـر دارند و مطابق شـریعت و سنّت‌اند، به گونـه‌ای که هرگـز از قبول نمی‌افتنـد هرچنـد دربارهٔ ردّ آنهـا سخن ناروائی گفتـه شود، مـانند پسندیدگی راستی و ناپسندی دروغ و ظلم.

ب ـ قضایایی که درنگاه اول پسندیـده به نظر می‌رسند و آن امری است که

در توجّـه اوّلی ذهن، و پیش از درك واقعی آن ، به درستی آن حکم مـی‌شود، و لی پس از امعان نظر کذب و زشتی آن آشکار شده و زیبایی آن از میان می‌رود، مانند این سخن: برادرت را یـاری کن چه ظالـم باشـد چه مظلوم، پسندیـدهٔ ظاهری در مفهـوم از پسندیـدهٔ حقیقی عمـومی‌تر اسـت، زیرا می‌تـوان گفت هـر پسندیـدهٔ حقیقی پسندیدهٔ ظاهری نیز هست ولی عکس آن درست نیست. استعمال خطابه بـرای پسندیـدهٔ حقیقی نه از آن جهـت است که حقیقی است بلکـه از آن جهت است که ظهور درپسندیدگی دارد.

ج ـ مبادی خطابه در نـزد گروه یا شخصی پسندیده است و خطیب از این پسندیدگی درسخن گفتن با آنها سود می‌جویـد. پسندیدگی مبادی خطابه در نزد گروه یـا اشخاص هـرچند درخطابـه مفید است امّا بـه سبب نامحـدود و نامنظّم بودنشان در خطـابه نقش معیّنی ندارنـد، زیرا هرشخصی آنچه را مـورد علاقه‌اش باشد می‌پسندد. و عقاید برحسب خواسته‌های گونا گون مختلف می‌شوند.

۲ ـ قضایای مقبوله:

در این قضایا ممکن است مقبـولیّت از جانب گروه یا شخص یا پیـامبریا امامی باشد، مانند ادیان و سنّتهای الٰهی و یا از جانب حکیمی باشد، مانند طبّ جالینوس و بقراط و یـا مقبول از ناحیهٔ شاعر بـاشد، مانند ابیاتی کـه برای شاهد مثال استفاده می‌شود و بی‌آن که به‌گوینده نسبت‌داده‌شود مورد قبول واقع‌می‌شود، مانند ضرب‌المثلها.

۳ـ قضایای مظنونه:

احکامی هستند که انسان در مورد آنهـا از ظنّ استفاده می‌کند بدون آن که عقل در مـورد آنها یقین داشتـه بـاشد، مـانـنـد: «زیـد آشکارا از دشمن حمـایت می‌کند پس دشمن است»، معنـای مقابل این مثل نیـز از مظنونات است مـانند: «زید آشکارا از دشمن حمایت می‌کند تا فریبش دهد پس دوست است».

ترکیب مبادی خطابه‌ای که نتیجتاً گمان آور و به حسب مورد و صورت قانع کننده باشد در بردارندهٔ قیاس، تمثیل و استقراء و آنچه شبیه برهان خلف است می‌باشد. قیاس را به مناسبت حذف کبریٰ گاهی ضمیر، و از جهت حدّ وسطی که با فکر استخراج می‌شود، تفکیر می‌نامند. قیاس یا به شکل اوّل آورده می‌شود مانند سخن علی(ع): **مَضَوْا قُدُماً عَلَی الطَّرِیقَةِ وَاَوْجَفُوا عَلَیَ الْمَحَجَّةَ فَظَفِرُوا بِالْعُقْبَیٰ الدّائِمةِ وَالکَرَامَةِ البْارِدَةِ**[۱۳۵] «راه راست را برگزیدند و در راه روشن شتافتند. پس به آخرت جاویدان و کرامتی نیك و گوارا دست یافتند.» در این سخن حضرت ، کبرای قیاس عبارت است از **وَکُلُّ مَنْ کان کذلك ظَفَر بالعُقبی الدائمه** (که حذف شده‌است) چنین قیاس را دلیل می‌نامند.

یا به صورت شکل دوم مانند: **فلانٌ لَـهُ ایمانٌ فی یقین فلیس مِنَ الفُسّاق** «یعنی فلان شخص دارای ایمان و یقین است پس از بدکاران نیست». کبرای این قیاس « **وَلاواحد من الفسّاق کذلك**» بوده و حذف شده‌است.

یا بـه صورت شکل سوّم، مانند این مثل: **العارف شجاع جواد فالشجاع جوادٌ** «شخص عارف شجاع و بخشنده است پس شخص شجاع بخشنده است.» کبرای این مثال «**العارف جوادٌ**» می‌باشد که حذف شده‌است[۱۳۶]. آنچه به صورت شکل دوّم و سوّم آورده شود علامت نامیده می‌شود.

قیاس ظنّی (قیاسی کـه مقدّمات آن بر گمان استوار باشد) گاهی درواقع نتیجه بخش نیست، زیـرا از شرایط خطابه این نیست کـه برهیأتی نتیجه بخش استوار باشد چنان که درشکل دوّم اگر صغـریٰ و کبریٰ موجبه باشند نتیجه بخش

---

۱۳۵ ـ خطبهٔ ۱۱۵، نهج‌البلاغهٔ انصاری.

۱۳۶ ـ شکل اوّل آن است که حد وسط در صغریٰ محمول و در کبریٰ موضوع باشد.

شکل دوّم آن است که حد وسط در هردو محمول باشد.

شکل سوّم آن است که حدّ وسط در هر دو موضوع باشد. ـ م.

نیست مانند: هذه مُنْتَفِخَةُ البطن فهی اِذَن حُبلی؛ «شکم این زن برآمده است، پس آبستن است.» فرض درستی این جمله این است کـه حُبلی مُنتفِخَةُ البَطنْ باشد. (با توجه به این که صغریٰ و کبریٰ دراین‌قیاس‌موجبه‌اند نتیجهٔ قطعی ندارد) و این گونه قیاسهای ظنّی را رواسم می‌نامند، زیرا در ذهن گمان‌کمی را ترسیم می‌کند.

تمثیل را اعتبار می‌نامند زیرا ذهن از مشبّهٌبه، به مشبّه عبور می‌کند و نتیجهٔ سریعـی که از تمثیل بـه دست می‌آید بـرهان نامیـده می‌شود. استعمـال تمثیل و قیاس را تثبیت می‌نامند. اصول تمثیل یا با اصول قیاس یکسان است چه در امور موجودباشد و چه درحوادث گذشته و چه‌ضرب‌المثلهای رایج، و یا اصول تمثیل با اصول قیاس یکسان نیست، بلکه امـوری است که خطیب از آنها خبر می‌دهد، مانند مَثَل و حکـایت که یا حقیقت خارجی دارد یا نـدارد. آن که حقیقت خارجی ندارد مانند استشهاد علی(ع) به دنیا و قرنهای گذشتهٔ آن و چگونگی زندگی مردم آن، برای برحـذر داشتن اصحاب از فریب دنیا. امّا حکـایت ممکن مانند سخن مشاور که به دوستش می‌گـوید با نادانان معاشرت مکن کـه من معاشرت کردم و پشیمـان شدم. ممکن است مشـاور با نـادانان معـاشرت نکـرده باشـد و از روی تجربـه این سخن را بگوید. مَثَل و حکایـت غیرممکن مانند استشهـاد به سخن حیوانات که درکتاب کلیله و دمنه و نظایر آن به کار رفته است.

استقراء با انجام جزئیّات فراوانی تحقق می‌یابد، مانند سخنی که در هنگام راهنمایی کسی می‌گـویی، با کسب فضیلت بـزرگواری را به دست‌آور زیـرا فلان کس کسب فضیلت کرد و به آقایی رسید بزودی در سخن علی(ع) موارد زیادی از استقراء را خواهی یافت.

مشابه برهان خلف[۱۳۷] مانند سخن علی(ع) در تبـرئه کردن خود از شرکت

---

۱۳۷ ـ منظور از مشابه برهان خلف این است که از بطلان لازم بطلان ملزوم ثابت شود ـ م.

در خون عثمان: لَوْاَمَرْتُ بِهِ لَكُنْتُ قاتلاً؛ «اگر به قتل عثمان فرمان داده بودم قاتل عثمان بودم.» منظـور حضرت از این بیان اثبات فرمان نـدادن است به این طریق کـه اگر فـرمان می‌داد جـزو کشندگـان عثمـان بود و چـون درقتل عثمان شـرکت نداشته است به قتل نیز فرمان نداده‌است، زیرا لازمهٔ دستور به امری شرکت در آن است و چون حضرت علی(ع) قطعاً درقتل شرکت نداشته است پس فرمان نداده است. و نیـز مانند تـوبیخ آن حضـرت دانشمندان را در مـورد اختـلاف فتواهـا اَفَاَمَرَهُمُ اللهُ بِالاِخْتلافِ فَاَطٰاعُوهُ،«آیا خداوند آنها را بـه اختلاف فرمان داده است که اطـاعتش کرده‌اند؟» که منظـور آن حضرت نادرستی و بطلان اختـلاف آنها از طریق بطلان فـرمان خداوند متعال بـراختلاف می‌باشد. توضیح این کـه خداوند آنها را امر به اختلاف نکرده‌است.

برای خطـابه مقدّمه‌ای لازم است کـه شایسته است جـزو تثبیت (قیاس و تمثیل) قـرارگیرد و اصطـلاحـاً موضع نـامیـده می‌شود. و لازم نیست کـه دقیق و علمی و یا چنان واضح باشد که مانند ضـروریات نیازی به ذکر آن نباشد. دستور العملهایی که مواضع خطابه از آنها استنباط شود اصطلاحاً انواع نامیده می‌شود. در خطابه از امـور ضروری کمتر بحث می‌شود بلکه دربیشتر مـوارد از اموری که رواج بیشتری دارند بحث می‌شود.

اظهار نظر در امور عملی، چنانچه درعمـل مفید واقع شود قبول و گرنه رد می‌شود ولی در امور نظری مانند خطابـه در صورتی قانع کننده است که همراه با دلیل باشد مانند این که به دوستت بگویی: «درجمع مال حرص مورز». او از شما این را نمی‌پذیرد مگـر این که علّتی را ضمیمه کرده و بگـویی:«با جمع آوری مال به بدبختی آخرت گرفتار می‌شوی».

چنانچه اظهـارنظر ناپسند باشـد بدون بیان علّت هرگـز قابل قبول نیست. مانند این کـه بگویی «کسب فضیلت مکن» مادام که بـرای این نظر علّت معیّنی

مثل «تا مورد حسد واقع نشوی، بیان نکنی» اظهار نظر پذیرفته نیست.

اظهار نظر یا نیاز به سخنی که ضمیمه شود ندارد، زیرا یا سخن ذاتاً روشن است و یا در نزد عقلا روشن است و یا برای مخاطب واضح است، یا نیاز به ضمیمه‌ای دارد که انسان را به مقصود برساند در این صورت ضمیمه یا نتیجه نظراست و یا نظر نتیجهٔ آن. موردی که ضمیمه، نتیجهٔ رای باشد مانند: «دوستان پنددهنده‌اند پس زید که دوست تو است پند دهنده است». اظهار نظر دوستان پنددهنده‌اند بدون ضمیمه شدن نتیجهٔ آن یعنی زید که دوست تو است پنددهنده است، قانع کننده نیست. موردی که اظهارنظر نتیجه ضمیمه باشد مانند: «کسب فضیلت مکن که مورد حسد واقع می‌شوی» کسب فضیلت نکردن به دلیل مورد حسد واقع نشدن قابل قبول است والاخیر.

بحث چهارم ـ دراقسام خطابه بر حسب اهداف آن گفتگو برای سه هدف عمده مشورت، برانگیختن عواطف و بحث ایراد می‌شود. اقسام یادشده هرکدام هدفی رادنبال می‌کند. درگفتگوی مشورتی قصد گوینده این است که قانع کند فلان کار به دلیل ضرری که دارد انجامش لازم نیست و فلان کار به دلیل سودی که دارد لازم است انجام شود.

درگفتگوی برانگیزندهٔ عواطف قصد گوینده این است که قانع کند فلان شئ به دلیل فضیلتی که دارد پسندیده و فلان کار به دلیل نقصی که دارد ناپسند است.

در مباحثه قصد گوینده قانع کردن و ثابت کردن این است که فلان امرظلم است یاظلم نیست. دراین گونه خطابه نفس عمل ردیا اثبات نمی‌شود بلکه در مورد مفید بودن یامضر بودن، ظلم بودن یا غیرظلم بودن آن بحث می‌شود مانند عذر آوردن ستمگر یا کسی که ستمگر را یاری می‌کند به این که آنچه او درباره آن عمل می‌دانسته ظلم نبوده و نیز مانند عذرآوردن شخص مورد ملامت به این که

آنچه او انجام داده است نقیصه نبوده و یا فکر می‌کرده‌است که فضیلت بوده و انجام داده‌است.

گفتگوی مشورتی به چند صورت تقسیم می‌شود:

۱ ـ گاهی به سبب قانع کردن در امری که حقیقتاً نافع است مشورت می‌شود.

۲ ـ گاهی امری که خطابه برای آن ایراد می‌شود در حقیقت نافع نیست، حتّیٰ برای طرف مشورت ولی اگر معلوم شود که دارای نفع است جنبهٔ قانع کنندگی خود را داشته و خطابه مشورتی نامیده می‌شود.

۳ ـ گاهی مشورت دربارهٔ امر مفیدی نیست بلکه امر زیبایی است که ممکن است در آینده هم مضر باشد ولی از جهت دیگری دارای نفع باشد. در گفتگوی مشورتی گاهی مدح و ذم ایراد می‌شود و همیشه توجّه به سود و ضرر آن نیست که ستایش در مورد امر نافع و نکوهش در مورد امر زیان آور به کار رود، بلکه گاهی مدح در مورد اموری است که به ظاهر دارای ضرر و آزار و هلاکت است مانند این که کسی برای نام نیك به کارهای آزار دهنده و خطرناك دست می‌زند چنین کسی درخطابه به عنوان الگو معرفی و ستایش و احترام می‌شود. مانند کسانی‌که در راه خدا جهاد می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند. و در بیشتر موارد شخص عاقل به خاطر انتخاب مرگ برزندگیِ مورد ستایش قرار می‌گیرد. امور مورد مشورت اموری هستند که شرع و سیاست و سنّتها برآن استوار است.

امور مشورتی که دارای نفع بسیار است (بدون در نظر گرفتن جزئیّات سودمند) برحسب احوال اشخاص پنج قسم می‌باشند: ۱ ـ دربارهٔ ساز و برگ جنگی ۲ ـ جنگ و صلح ۳ ـ دفاع از مملکت ۴ ـ دربارهٔ تعادل درآمد و هزینه ۵ـ تفکیك امور و انتخاب اصلح.

کسی که در امور امکانات زندگی مورد مشورت قرار می‌گیرد شایسته است

به اموری که وضع جامعه را بهبود می‌بخشد آگاه باشد توانایی لازم در تعادل بودجه کشور را داشته باشد و از حرفه‌های غیرمفید به حال جامعه، جلوگیری کند. جلو اسراف را گرفته و هزینه‌ها را به اندازهٔ لازم زندگی محدود کند. حوادث جزئی و فواید تجربی را دقیقاً بداند و آنها را حفظ و نگهداری کند، زیرا آنها یادآوری و الگو می‌باشند.

طرف مشورت در امر جنگ علاوه براین که بایدانواع جنگها را بشناسد و اخبار جنگ گذشتگان و رسوم و آیین آنها را بداند، احاطهٔ علمی کامل به وضع مردم شهر خود و جنگجویان و ساز وبرگ و تعداد آنها و آگاهیهایشان در فنون جنگی، عادات و رسوم مردم شهر، پاکیزگی اخلاق و صفای نیّتشان و یا ضدّ اینها را بداند تا در جنگ و کارزار بتواند در هرزمانی با توجّه به روحیهٔ دشمن مقایسه کند، همچنین باید تمام جزئیّات امور گذشته را درنظر بگیرد زیرا امور در مشابهتها سنجیده می‌شوند و مورد استفاده قرار می‌گیرند. از مطالعهٔ دقیق این احوال مقدّماتی به دست می‌آید که درمشورت به کار می‌آید.

طرف مشورت در نگهبانی شهر شایسته است، تمام انواع نگهبانی را برای بلاد مختلف اعمّ از کوه و دشت و صحرا و دریا و آنچه که درارابطه با این خصوصیّات است و جایگاههای اسلحه‌خانه را از نظر نزدیکی و دوری و جاهای بلند خوفناکی که دشمن فریبکار در آن پناه می‌گیرد بداند. به پاسداری و مراقبت از مناطق فرمان دهد و در هرحال دقّت لازم را بکند، زیرا ممکن است دشمن براین امور آگاه شده‌باشد، بعلاوه باید تعداد محافظان و نگهبانان و نیّتشان را بداند تا اگر تعدادشان کم باشد افزایش دهد و خیراندیشان را بجای خائنین بگمارد. باید به میزان مواد غذایی و آنچه که لازم است از خارج شهر فراهم شود آگاهی داشته باشد زیرا اگر موادغذایی و آنچه جانشین موادغذایی می‌شود از بین برود حفظ شهر ممکن نیست. بنابراین لازم است طرف مشورت به

میـزان نیازمنـدی هـریك از افراد نسبت بـه یکـدیگر آگـاه بـاشد. دانشمنـدان و ثروتمندان را بشناسد و آن که باید از دانش یا مالش درنظم امور استفاده شود مورد توجّه قرار دهد.

پنجم ـ طرف مشـورت در سنن اجتمـاعی کـه از مـهمترین اموراجتمـاعی است به برترین قدرت خطابه نیازمند است. برعالِم اجتماعی لازم است که تعداد انواع مشترکـات اجتماعی و آنچه که از روابط آنهـا حاصل می‌شود بـداند و آگاه برمشترکاتی باشد که برحسب عادت ایجاد شده‌است و لوازم حفظ اشتراك یا علل نابودی آن را بداند.

فساد اجتماعی که امور آن تدبیر نشده یکی از دوشکل زیراست:

۱ ـ سختگیری امرا و وادار کردن مردم برامور از طریق اعمال زور؛

۲ ـ سهل انگاری اُمرا در امور جامعه؛

بنابراین طرف مشورت باید به اقسام سیاستها و پی‌آمدهای آن آگاه باشد و هرنوع سیاستی را درجای خود به کار برد. به این ترتیب قهر و غلبه را درجای مدارا به کار نگیرد و مراعات حال مـردم را بکند. بدون رعایت این اصول قانون منظمی به دست نمی‌آید.

از آنچه گفتیـم مواردی که مقـدمات مشـورت درامور مهم از آن بـه دست می‌آید روشن شد. از چیزهایی که وضع سنّتهای اجتماعی و شاخه‌های آن را برای مابیان می‌کند دقّت در تاریخ گذشتگان و احوال آنهاست.

اموری کـه به حسب احوال هرشخصـی درمشورت سودمند است هـرچند دارای ضابطهٔ معیّنی نیست ولی تمام آنهـا در مصلحت حال افراد به طور حقیقی یا ظنّی مشترکند. منظور از مصلحت حال افراد کارهای ممکن است که می‌توانند انجام دهند ماننـد کسب فضیلت، گذراندن عمر به گونـه‌ای که در دلها محبوب ودر نزد مردم بسیـار محترم باشد. و آسایش و خـوشی زندگی و دوام گشادگی در

وسع مالی و قادر بر ادامهٔ این وضع و بهتر ساختن آن باشد.

جزئیّات خطابه بعضی از جزئیّات خطابه خیر وبعضی شرّ است. آنچه خیر است به دو قسم تقسیم می‌شود یا مربوط به امور جسمانی است مانند خوشی ذات و زیادی دوستان و فرزندان صالح، و توانگری و بخشندگی و نیرومندی، تندرستی و زیبایی، زبان آوری و خوشبختی و نیك اقبالی یا مربوط به امور نفسانی است مانند علم، تیزهوشی، زهد، شجاعت، پاکدامنی، حسن سیرت، اخلاق نیکو و به دست آوردن لوازم هنر و تجارت. برطرف مشورت لازم است که بر آمادگی هریك از این خصوصیّات اشاره کند و همچنین است آنچه مربوط به امور سودمند است. سودمند چیزی است که نتیجهٔ مطلوب داشته باشد، مانند طلب و جدیّت فراهم کردن اسباب و وسایل و دریافت فرصتها و از دست ندادن فایده‌ها.

امّا امور شرّ اموری هستند که درمقابل اموری که ذکر شد قرار دارند و برطرف مشورت است که به دوری جستن از علل شرو آنچه که مانع خیرمی‌شود اشاره کند مانند برگزیدن خوشی و تنبلی و لهو و لعب و از دست دادن اسباب و فرصتها و بی‌توفیقی.

گاهی خطیب به آماده کردن مقدماتی نیازمند است که این خیر بهترین خیرها و آن امر، سودمندترین امور است. مثل این که حکم کنیم بهترین کارهای خیر آن است که همگانی‌تر، با دوامتر، پرفایده‌تر و سزاوارترین کارهای خیر باشد که خودش مقصود و هدف است. و چون مورد نیاز است بزرگترین، مشهورترین و بیشترین کارهای‌خیر است و برای این‌که بزرگان و تودهٔ مردم بدان مایلند بیشترین خیرهاست.

همچنین خطیب نیازمند تهیّهٔ مقدماتی است تا بیان کند که این شر زیانبارترین شرهاست؛ مانند این که حکم کنیم که بدترین شرها عمومی‌ترین،

پردوامترین، و سزاوارترین بدیها به پرهیز از آن و بیشترین آنها از این جهت که شرهایی درپی دارد، می‌باشد. و نیز خطیب باید ضرب‌المثل فراوان به کار برد و تذکراتی بدهد، و داستان احوال گذشتگان را به عنوان شاهد بیان کند.

منافرات در مورد ستایش و نکوهش است و برخطیب لازم است اموری را که سودمند به ستایش و نکوهش است و به فضیلت و رذیلت بستگی دارد فراهم آورد. فضیلتها عبارتند از: نیکی، شجاعت، پاکدامنی، جوانمردی، بزرگ همّتی، بخشندگی، شکیبایی، پایداری و خردمندی و دانش. گاهی این فضیلتها از شخص فاضل تجاوز می‌کند مانند خیری که از شخص نیکوکار و شجاع و سخاوتمند به دیگران می‌رسد.

رذایل ضدّ فضایلند و عبارتنداز ستم‌درمقابل‌نیکی، ترس‌درمقابل‌شجاعت، گناه درمقابل عفّت، پستی درمقابل سخاوتمندی، کم همّتی درمقابل بلند همتی، فرومایگی درمقابل‌جوانمردی، سبك‌مغزی درمقابل‌خویشتن‌داری، نادانی‌درمقابل خردمندی. این بود فضایل و رذایل. امور غیر از اینها اسباب و نشانه‌های این امورند. مثل این که خدا را بی‌نیاز دانستن و ترس از او، دانش‌اندوزی، کسب نام نیك سبب عدالتند. نیازمندی، عدم اعتماد، به فکر عاقبت نبودن و امثال اینها سبب ظلم هستند. و مانند حالات نفسانی که عادل دارد درانجام عدالت تا این اندازه که احتمال می‌دهد سختی عذاب را در مورد عدم ردّ امانتی که نزدش هست و این که امانت را جز به صاحبش رد نمی‌کنند. همچنین پایداری در برابر دشمن و انتقام گرفتن از او و پاداش و کیفر برنیکی و بدی از امور پسندیده است.

از موارد ستایش شخص شجاع، چیرگی و بزرگواری است و این که کارهایی را انجام دهد که یاد شود و در سطح جهان منتشر و بسهولت جاودانه شود و آیندگان وارث آن شوند. همچنین از موارد ستایش، اموری است که خاصّ

بزرگان است مانند به کار بـردن اشعار ستایش، و دانشمند نشان دادن اشراف که این گونـه توصیف نشانـهٔ بزرگی اشراف است و نیـز از امور ممدوحـه بی‌نیازی از مردم درتمـام امور می‌بـاشد. گاهی مـدح با تفـاوت اندك و ناچیـز و مغالطـه به کاربرده می‌شود. بـه این صورت که هرگاه فضیلت نزدیك بـه رذیلت یا زیرپوشش یك حکم قـرار بگیرند رذیلـت را با عبارتی کـه شکل فضیلت دارد بیان مـی‌کنند. دراین موارد خطیب احتیـاج به ذکر رذیلت نـداشته و قدرمشتـرك میان فضیلت و رذیلت را به جای فضیلت قرار می‌دهد و افـرادی را در لباس مدح مذمّت می‌کند مثل این که شخص فریبکار را به خوش مشورت بودن و فاسق را به خوش مشرب بودن مدح می‌کند. به ثروتمند می‌گوید بردبار، و به خشمگین شریف و به نادان و بی‌خبر از خوشیهـا عفیف می‌گوید، و به شخص بی‌باك شجاع، بـه شخص بذله گو ظریف، و به شخص افراط کنندهٔ در شهوت سخاوتمند می‌گوید.

برعکس این، هـرگاه بخـواهد فضلا را نکـوهش کند، فضیلت را بـه جای رذیلت به کـار می‌برد مثـلاً خوش برخـورد را گناهکار و بـردبار را کنـد ذهن و به شخص شریف، خشمناك می‌گوید، و به مـرد پاکدامن نادان و به شجاع بی‌باك و به لطیفه گو، شوخ طبع می‌گوید. و درباقی موارد بدین‌سان نکوهش می‌کند.

مباحثه و جدل خطیب بـاید زمینه‌هـای ایجاد ستـم را بداند. ستـم عبارت است از ضرر زدن به گـونه‌ای که قصد و خواست را از میان ببرد کـه درشریعت به هیچ‌وجه جـایز نیست. امّا عـوامل برانگیزنـدهٔ جور عبارتنـد از: سستی اشخاص کسل، زیرا چنین کسی به خیـال این که به خواستـه‌اش نمی‌رسد دوستش را خوار می‌کنـد. همچنین مانـنـد تـرسی که سبـب از بین بردن خـانـواده و هلاکت آنهـا می‌شود. ومانند خشمی که تأسف می‌آفریند و انسان را دروقتی که نیاز به کوشش و تلاش دارد بـه مقصد نمی‌رسانـد و مانند حـلال شمردن تصرّف درمـال، آبرو و خون مردم و مسخره کردن آنها و آزمندی و بی‌شرمی.

اسباب و عوامل عدل اموری هستندکه درمقابل اینها قرار دارند. پس اینها اموری هستند که هرگاه خطیب برآنها واقف باشد از آنها مقدماتی فراهم می‌کند که درصورت روابودن جور بدان اقدام کند و برای ستم اسباب فراوانی است که در کتابها مفصل ذکر شده‌است.

بحث پنجم ـ امور مشترك درسه قسم خطابه برای اقسام خطابه وجوه مشترکی است که آماده کردن آنها برای استفادهٔ درخطابه لازم است. بعضی از آنها چیزهایی هستند که خطیب برای ایجاد انفعالات اخلاقی آماده می‌سازد، مانند این که هرگاه بخواهد درزمینهٔ ایجاد خشم و غضب سخن براند اموری مانند تحقیر کردن، رنج و سختی و خدشه‌دار بودن، ردّ احسان، کفران نعمت، جزای نیکو به نیك ندادن و نظیر اینها را آماده می‌کند. و برای فرونشاندن غضب اموری مانند عذرخواهی به خاطرآگاهی نداشتن از موضوع، یا قصد اهانت نداشتن، اعتراف به گناه و طلب آمرزش به وسیلهٔ توبه و اظهار ذلّت، شرمگینی در برابر شخصی که لازم است از او شرمگین بوده یا وحشت داشت. زیرا خشم با آنچه گفتیم جمع نمی‌شود. برای ایجاد غم و اندوه به اقسامی از امور که اندوه‌زا هستند استدلال می‌کند مانند از دست دادن شئ گرانبها یا به وجود آمدن مشکل و یا سودنبردن از زندگی و تدبیر. یا برای ضدّ حزن که دلداری دادن است انواعی از خصوصیات را فراهم می‌سازد که بتواند شنوندگان را در زمینهٔ بردباری قانع کند. مانند این که این پیش‌آمد از بین می‌رود و امید به تلافی و تدارك آن هست، یا تسلای خاطرشنوندگان را به وسیلهٔ نقل حال دیگران ممکن می‌سازد زیرا مصیبت هرگاه عمومی شود آسان می‌شود. یا برای چارهٔ مشکلی که پیش آمده و اندوه ایجاد کرده راهنمایی می‌کند، یا برای ایجاد شرمساری و خجالت اموری مانند فرار از جنگ، خیانت درامانت،ستمگری، همنشینی با بدکاران، به جای مشکوك رفتن، حرص ورزیدن در امور پست و کوچك، به کارهای پست مانند چاقوکشی

و نبش‌قبر دست زدن، خودداری کردن از بخشش با وجود توانگری، روی خوش نشان دادن به پست فطرتان، و از دشمن ملامت شنیدن را گوشزد می‌کند. برای از میان بردن خجالت ضدّ امور فوق را بیان می‌کند.

برای ایجاد علاقه و همّت به خرج دادن یا وسایلی که شخص را به همّت وا می‌دارد مطالبی بیان می‌دارد مانند به عذاب مهلك گرفتار شدن، به دردهای بی‌درمان مبتلا گردیدن، پیرشدن، بیمار و فقیر و بدبخت و تنها شدن.

نشانه‌های اهتمام ورزیدن دربارهٔ کسی مانند فداکاری برای او، منّت نکردن درمقابل احسان به او، پوشاندن عیبها، دفاع درغیاب و وفادار ماندن به او می‌باشد. یا برای ضدّ اهتمام که حسد بردن نسبت به او است، یعنی خود را سزاوارتر دانستن به خیرنسبت به او، یا دوست داشتن خیر برای دشمن او، یا برای برسر غیرت آوردن مستمعان مانند توهّم به این که کسی که در حق سهمی نداشته به آن رسیده و کسی که صاحب حق بوده از آن محروم مانده‌است. یا برای سپاس نعمت بدین‌گونه که خطیب: نعمت دهنده صرفاً برای خاطر بهره رساندن نعمت بخشیده و نه به خاطر پاداش گرفتن و یا بگوید: درست به هنگام حاجت نعمت بخشید، یا در وقت سختی زندگی به او نعمت داد، یا چنان نعمتی داد که تاکنون کسی نداده‌است. برای تحریك کردن دیگران به بخشش می‌گوید: او سزاوارتر از هرشخصی به بخشیدن است، یا می‌گوید او نعمت را به قصد شهرت نبخشید، یا می‌گوید او نعمت را درخفا بخشید و پنهان کرد، یابرای ناسپاسی و کوچك شمردن نعمت می‌تواند بگوید: از بخشش غرضی داشتی، نعمت را کامل نکردی و به اندازهٔ واجب ادا نکردی، به قصد بخشش انجام ندادی بلکه به خاطر ضرورت یا انفاق ظاهری یا طمعی که از مردم داشتی بخشیدی، همهٔ این جملات کفران نعمت است. یا خطیب برای جرأت دادن سخنانی را می‌گوید مانند ناپسندی از تو دور است، یا ناپسندی در تو وجود ندارد، دلاوران در نزد تو قدری

ندارند، یـار فراوان داری و از همهٔ آنها قویتـری، از ظلم دوری و احتمال آن از تو بسیار اندك است، یا برای ضدّ شجاعت کـه ایجاد ترس است عباراتی نظیر اینها می‌آورد: مقاومت رنج‌آور است و ناخوشایندیهایی درپی دارد، دشمنت درنهایت قدرت است و یـارای مبارزه با او را نداری خصوصـاً این که یاران انـدك و ناتوان داری و مانند این سخنان .

همچنین برخطیب لازم است ویژگیهایی را کـه مخصوص هرگروه و صنفی است بداند و آماده کند مثلاً به اعتبار این که شنوندگان جوانند و به دنبال لذّت و خوشیهـایند بگویـد: اکنون وقت مناسب بـرای شادمـانی است و جوانی پس از گذشت بـرنمی‌گردد و از بهاری که گلهـا و شکوفه‌هایش ظـاهر گشته بایـد سود جست. و در باره‌خوردنیهـا، آشامیدنیها، پـوشیدنیها، مرکبهـا آنچه مناسب است می‌آورد. و به پیرمردی که سودجویی و حـرص دنیا بر او غلبه کرده‌است می‌گوید: سزاوار است به میزان معقول از درآمد اکتفا کنی و لهو و لعب شایسته‌تو نیست و سزاوار است ولخرجی نکنی تا خانواده‌ات زیان نبینند.وشایسته است‌که‌دیگری را فریب ندهی و امر را برآنان مشتبه نسازی، زیرا با این کار فریب را رواج می‌دهی.

خطیب به تناسب اخلاق مردم شهرها مطالبی را بیان می‌کند، مثلاً به عربی که طبیعتش فصاحت است می‌گوید: تو دارای فضیلت بزرگی هستی و اگر برای بـرتری فصـاحت دلیلی نبود جـز این که فصـاحت راه اثبات معجـزه بودن قـرآن است، همین دلیل تو را بس بود و مانند این سخنان.

خطیب برای برانگیختن کسانی که سست اراده و پرطمعند می‌گوید: فلان طایفه دشمن شمایند و یاوری ندارند، یـا تعدادشان اندك است، یا نعمتشان زیاد است یا فلان انبارشان پر از جنس است و نگهبانی ندارند. و با این عبارات آنها را بفریبد.

به هرحـال خطیب برای هرگروهی عبـارات مناسب حالشان بیـان می‌کند،

چنان که برای مردم فارس که دارای حسن تدبیراند عباراتی مناسب حالشان می‌آورد. یا برای افرادی که طبعشان سستی و بی‌همّتی است، یا دارای همّت عالی هستند عباراتی مناسب می‌آورد مثلاً برای پادشاهان که طبعشان خود بزرگ بینی و بی‌توجّهی به مردم است سخن مناسب حالشان می‌گوید. در مقابل مردمی که به دنائت مشهورند به تناسب حالشان سخن می‌گوید.

از جمله اموری که درسه قسم خطابه مشترك است امور ممکن و غیر ممکن است، مثلاً هرگاه بخواهد شنونده را قانع کند که فلان کار امر ممکنی است می‌گوید این کار از امور مقدور است و قدرت برانجام آن وجود دارد پس ممکن است. یا می‌گوید ضدّ این کار انجام شدنی است پس این کار انجام نشدنی است. یا می‌گوید نظیر این کار همیشه ممکن بوده‌است، پس این کار ممکن است. یا می‌گوید مشکلتر از این کار ممکن بوده‌است چگونه این کار ممکن نیست. و یا می‌خواهد قانع کند که انجام‌کاری خلاف انتظار نیست دراین صورت می‌گوید انجام فلان کار مقدور است و مورد انتظار، پس باید انجام شود یا می‌گوید کمیاب‌تر از این انجام شده‌است پس این کار انجام شدنی است. تعداد اموری را که وجود ندارند و غیرممکن‌اند می‌توان از روی اموری که وجود دارند و ممکن‌اند فهمید.

این تعداد مثالهایی که برشمردیم خطیب را به نظیر این مثالها درخطابه هدایت می‌کند. برخطیب لازم نیست که امور جزئی و نامتناهی درمورد هرشخص را فراهم آورد، زیرا این کار ممکن نیست، بلکه برخطیب لازم است قوانین کلّی که به سه قسم خطابه مربوط است فراهم کند و برای خصوصی کردن آنها تاحدّ امکان کوشش کند زیرا هرچه حکم جزئی‌تر باشد نسبت به کاربرد سودمندتر و قانع کننده‌تر است. مثلاً اگر بخواهی زید را بستایی و بگویی او شجاع است به دلیل این که تمام فضایل را داراست. هرچند این جمله قانع کننده است ولی اگر

خصوصی‌تر برخورد کرده و در بیان علت شجاعت بگویی زید در فلان وقت لشکردشمن را شکست داد یا در فلان روز فلان پهلوان را کشت هم قانع کننده‌تر و هم برای ممدوح شایسته‌تر است.

گاهی در خطابه برای قانع کردن، قضایای متقابل و مغالطه آمیز آورده می‌شود، دوجملهٔ متضاد در اثبات یکی از دو متناقض به کار می‌رود، مانند این که بگویی درمجالس سخن مگو زیرا اگر راست بگویی مورد خشم مردم واقع می‌شوی و اگر دروغ بگویی خدا بر توخشم می گیرد. سپس ضدّ این سخن را برای نقیض این مطلب می‌آوری و می گویی درمجالس صحبت کن زیرا اگر راست بگویی خدا تو را دوست می‌دارد و اگر دروغ بگویی مردم تو را دوست می‌دارند.

درخطابه اگر تقابل مفید باشد از فنّ خطابه به شمار می‌آید و به چند گونه ممکن است:

۱ ـ از باب اشتراك اسم است، مانند این که در باره طلا بگویی چشم انسان را روشن می‌کند زیرا آن عین است (عین اشتراك اسمی برای چشم و طلاست).

۲ ـ از باب ترکیب مفصل آورده می‌شود، مانند این که بگویی فلان کس شاعری نیکوست این ترکیب مفصل توهّم ستودن شعر را به نیکی ایجاد می‌کند. ترکیب غیرمفصّل این کلام این است که فلان کس نیکوست.

۳ ـ از باب قرار دادن غیرعلّت به جای علّت است، چنان که در بارهٔ شخصی گفته شود فلان شخص خوش قدم است زیرا با آمدنش این کار انجام شد. علّت اصلی انجام کار آمدن شخص نیست ولی به جای علّت قرار گرفته است.

۴ ـ از باب مصادرهٔ به مطلوب آورده می‌شود چنان که بگویند زید شراب

می‌خورد و سپس در توضیح آن گفته شود: زیرا برادرش شراب می‌خورد.

اگر تقابل در کلام مفید اقناع نباشد از فنّ خطابه محسوب نمی‌شود چنان که گفته شود: فلان کس به اختیار گناه نمی‌کند به همین دلیل او در حال مستی زنا کرد.

بحث ششم ـ محسّنات خطابه محسّنات خطابه یا مربوط به الفاظ و یا مربوط به ترتیب آن و یا به شکل ظاهری خطیب مربوط می‌شود:

الف ـ زیبا بودن الفاظ خطابه بسیار مفید است، زیرا زیبایی لفظ زمینهٔ زیبایی معنا را فراهم می‌آورد و زشتی لفظ علاقه به فهم معنا را از بین می برد. زیبایی سخن به اموری بستگی دارد:

۱ ـ آن که لفظ روشن و خوب باشد. سبك و عامیانه و یا پیچیده و علمی نباشد به گونه‌ای که از دریافت عموم مردم دور باشد. زیرا طبع عوام از عبارت علمی تنفر دارد. و الفاظ نباید غلط ادا شود زیرا غلط بودن سخن را سبك و غیرقابل قبول می‌کند. زیبایی الفاظ درسخن علی(ع) به فراوانی دیده می‌شود.

۲ ـ تمام ویژگیهای مناسب کلام رعایت شود، حروفی را که باید درنطق تکرار شود مرتّب کند. مانند سخن علی(ع) در توصیف ملائکه: **مِنْهُم سُجُودٌ لا يَرْكَعُونَ وَمِنْهُم رُكُوعٌ لا يَسْجُدُونَ**. و همچنین بقیهٔ امور لازم. دراین سخن علی(ع) اگر تکرار حروف نبود سخن ناقص بود. و مانند سخن دیگر علی(ع): **اَلْمرءُ الْمُسْلِمُ البریءُ مِنَ الخِيانَةِ يَنْتَظِرِ اِحْدَى الْحُسْنَيَين اِمّا داعی الله فَمْاعِندَاللهِ خيرٌ لَهُ وَ اِمّا رزق الله و اِذاهو ذواهلٍ و مالٍ**[۱۳۸]: «مرد مسلمان دور از خیانت یکی از دو نیکی را انتظار می‌کشد یا فرشته مرگ بنابراین آنچه که در نزد خداست بر او بهتر است و یا روزی خدا را که صاحب فرزند و مال می‌شود، (احدی الحسنیین

۱۳۸ ـ خطبهٔ ۲۳، نهج البلاغه ـ فی تهذیب الفقرا.

در دو معنی تکرار شده‌است.) در ترتیب و نظـم الفاظ تکرار لازم است مگر این که به نوعی مـورد تکرار روشن باشد و نیازی به تکرار نبـاشد مانند سخن علی(ع) در بسیاری از خطبه‌ها که جملهٔ امّا بعد را به کار برده‌است که به دلیل روشن بودن از آوردن کلمهٔ امّا قبل خودداری کرده‌است.

۳ـ با حروف زائد نظام کلام به هم نخورد و نظام کلام گسیخته نشود.

۴ـ در الفاظ مراعات تقدیم و تأخیر بشـود، بنابراین تأخیر شرط از مشروط و تقدیم دلیل بـرادّعا بسیار زشت است. رعایت بعضی از امـور ذکر شده بستگی به زبانهای مختلف دارد.

۵ـ سخن را با ذکر تشبیه و استعاره زینت بخشد. الفاظ استعارهٔ مخصوص دارای معنای ویژه‌ای است و معنای مشترك نداشته و سبب مغالطه نمی‌شود.

گاهی بیان یك لفظ معنای چیزی و ضدّ آن را می‌رساند مانند گفتهٔ منجّم: «اگر فلان سال فـرا رسد برای اسلام امرعظیمی پیش خواهـد آمد.» این جمله دو معنای خیر وشر را دربر دارد.

فـایـدهٔ تشبیه و استعـاره کمك بـه افـزایش تخیّلی است کـه از آن معنـای ظریفی بـه دست می‌آید. بنابراین بـا به کار بردن هـریك رواجی برای سخن پیش می‌آید که بدون آن ممکن نیست.

الفاظ استعاره و تخیّل هرچند درشعـر اصالت دارد ولی گاهی خطیب آنها را به عنوان ابزار درخطابه به کار می‌برد.

۶ـ بـاید در الفاظ مفرد و تثنیـه و جمع بودن و تغییراتی که ویـژهٔ آنهاست رعـایت شود و همچنین بـرای رفع اشتبـاه مـذکّر و مـؤنّث را بـا علامت و بـدون علامت بیاورد.

۷ـ گـاهی الفاظ با اختصار زیبـا می‌شوند. هرگـاه گوینده برفهم شنـونده متکّی باشد و قانع شدن آنها را محرز بـداند، حدّ و رسم را به خاطر اختصار ذکر

نمی‌کند و لفظ مفرد می‌آورد. و گاهی تفصیـل مطلوب است و گاهی زینت کلام در طولانی بودن آن است. دراین صورت حدّ و رسم را ذکر می‌کند.

گاهی لفظ خاص مفرد به دلیل زشت بودنش به کلمهٔ دیگری تبدیل می‌شود، مانند این که عورت مرد و زن و عادت ماهانه را به جای اسامی صریح آنها به کار می‌برند. بیشترین مورد به کاربردن این کلمات درافراط مدح و ستایش است، بنابراین از تصریح به نامهای حقیقی این امور به خاطر عظمت و احترام مجلس پرهیز می‌شود.

موارد دیگری که این الفاظ به کار می‌روند وقتی است که از ذکر آنها معذور باشند بخصوص وقتی بخواهند شنونده را بترسانند.

۸ ـ سخن را با رعایت فاصله‌های مناسب زینت دهد. یعنی سخن دارای مصرع، سجع و وزن مختصری باشد نه وزن حقیقی مانند سخن علی(ع): **امّا بَعْد اِنَّ الدّنیا قد ادبرت و آذَنَتْ بوداعٍ وَاِنَّ الاخرة قد اَقْبَلَتْ و اَشْرَفَتْ باطّلاعٍ**، «همانا دنیا پشت کرد و اعلان خدا حافظی نمود و آخرت روی آورد و به رسیدن خود اطلاع داد.» میان جملهٔ اول و جملهٔ دوم رعایت سجع شده‌است، و سجع در بیان حضرت سجع متوازن است و چنان که می‌دانید سجع متوازن به ذهن انسان نزدیکتر است.

سزاوار است که فاصله‌های سخن را طولانی نکنی تا بخش اول سخن فراموش نشود و طولانی نکنی تا برای ذهن روشن باشد و درنتیجه متوالی بوده و سخن در ذهن استوار شود.

فاصله‌های سخن دارای اقسامی است و جایگاه فاصله را مقسّم می‌نامند، چنان که درمثال توصیف فرشتگان ذکر شد. گاهی این اقسام متقابلند مانند سخن حضرت علی(ع): **اَمّا الآمِرةُ البِرَّة فَيَعمَلُ فيها التَقِيُّ وَاَمّا الآمِرة الفاجِرة فَيَتَمَتَّعُ فِيهَا الشَّقِيُّ**، «در حکومت نیکوکار پرهیزگاران فعّالند و در حکومت فاجر

بدکاران بهـره‌مند می‌شوند.» هـریك از خطابه‌های نـوشتنی و گفتنی و اقسام آنها دارای روش خاصّی است.

ب ـ محسّنات خطابیّه، ترتیب محتـوای خطابه گفتار خطابی دارای اوّل و وسط و خاتمه است. آغاز خطبه به منزلهٔ ترسیم خطوطی است که دورنمای هدف گوینده را روشن می‌کند و شنونده بطور اجمال آن را می‌فهمد.

وسط خطبه روایت گونه‌ای است برای بیـان امر واقع که آن امر واقع یا بیان حسن و قبح است چنان که در منافره بود و یا بیان عدل و جور است چنان که در مشاجره بود.

گاهی برآغاز خطبه گفتاری مقدّم می‌شـود که یا بیان کنندهٔ شکر و ستایش گوینده است و یا آماده شدن شنوندگان برای شکر و سپاس چنان که عادت براین است که ستایش و صفات خدا و پیامبرانش درآغاز خطبه آورده می‌شود.

گاهی وسط خطبـه جنبهٔ داستانی نـداشته بلکه ارشـاد و راهنمایی و وادار ساختن بـه مصلحتی است. چنان که درخطبـه پندآمیز چنین است زیـرا درخطبهٔ اندرزگونـه بیان حکایت، شکایت، ستایش، نکـوهش، جدال و درگیری نیست. درچنین خطبه‌ای آوردن صـدر زیباست تا شنـوندهٔ نصیحت، درغرض پنـددهنده بیندیشد و آمادهٔ پذیرفتن شود ولی آوردن صدر در مشاجره زشت است.

خاتمه برای خطبه نیکو است هرچند خطبهٔ پندگونه باشد. خصوصیاتی که سزاوار است درخاتمه ذکر شود این است که اجزای خاتمه از هم جدا و با اجزای ماقبل مخلوط نباشد خصوصاً درخطبـه‌های ارشادی و آن این گونه‌است که طرف مشورت می‌گوید: «آنچه از نصیحت می‌دانستم گفتم دیگـر صلاح با خودتان» و خطیب درخـاتمهٔ خطبه مـی‌گوید: این نظـر من بود کـه گفتم خدا مـن و شما را بیامرزد که او بخشنده است و یا مشابه این جمله.

ج ـ امـوری که به شکل ظـاهری خطیب مربـوط است خطیب باید ظـاهر

خود را چنان بنمایانند که گویا از اهل معنی و اخلاق و عمل و متأثّر از موضوعات اجتماعی مورد بحث است و این حالت خطیب را دو روئی و موقعیّت شناسی می‌نامند این مطابقت با حال یا به کیفیّت صدابستگی دارد مانند بلند و کوتاه کردن صدا درجای خودش. یا به تزکیهٔ نفسانی، یا در ظاهر به گونه‌ای باشد که دلها را به خود جذب کند. هیأت ظاهری خطیب درمقابل اشخاصی که قدرت فکری زیادی ندارند خیلی مؤثّر است، زیرا در عوام امور محسوس و ظاهری بیشتر اثر دارد وبه همین سبب است که عابدان و زاهدان درنظر آنها بزرگتر جلوه می‌کنند اگر چه بعضی از عابدان و زاهدان نادان و ظاهرساز باشند.

چون نظر ما دراین‌کتاب بیان کلّی اقسام خطابه و معانی‌آن و معرفی این که خطابه‌ای‌که ما درصدد توضیح آن هستیم(خطبه‌های‌علی(ع)) از کدام قسم خطابه است همین قدر که برای اشخاص مستعد راهگشا باشد به همین مقدار از توضیح اکتفا می‌کنیم و توضیح مفصل راجع به خطابه را در کتابهای مفصّل باید جست.

لازم به تذکر است که در کلام علی(ع) اکثریّت با خطبه‌های پندآمیز است و خطبه‌های تنفرزا و جدلی کم است. با خواست خدا بزودی در بررسی اقوال آن حضرت خواهیم دید.

خاتمهٔ بحث خطابه: در خاتمه از هدف حضرت علی(ع) از ایراد خطابه بحث می‌شود.

چون هدف از وضع ادیان و مذاهب نظام بخشیدن به زندگی مردم و راهنمایی کردن آنها به ذات باریتعالیٰ و بازداشتن آنها از دلبستگی به دنیا و یادآوری معبود حقیقی است و نیز چگونگی رفتن به صراط مستقیم را به مردم می‌آموزد و از طرفی می‌دانیم که علی(ع) بیان کننده شریعت و حافظ آن و مبیّن سنّت پیامبر و روشن کنندهٔ احکام دین است، زیرا او براسرار الٰهی مطّلع بود. لذا

گفتار و بیاناتش جز ترویج شریعت و سنّت پیامبر نبوده است.

چنان که دانستی گفتار خطابی برحسب فایده به سه قسم تقسیم می‌شود: مشاوره، منافره و مشاجره. بیشترین قسمت گفتار علی(ع) خطبه‌های مشورتی و ارشادی است و این موضوع از بررسی کلام حضرت به دست می‌آید که منظور آن حضرت دردرجهٔ اوّل روی آوردن به خدا بـه سبب ترك دنیا و روی گرداندن از آن و به کمال رساندن فضایل و ترك رذایل، و ترك اموری که انسان را تنزّل داده و مانع رسیدن انسان به خداوند است می‌باشد.

اگر در سخن حضرت امر و نهی به جزئیـات آمده که برای بی‌خبران خیر وشرّ آنها آشکار نیست مانند امور جنگ و فراهم آوردن لوازم جنگ و لوازم زندگی و غیره، چنانچه تامّل شود به هدف اولی یعنی احیای شریعت مربوط می‌شود زیرا تمام این امکانات برای یاری دین و تقویت آن و نظام بخشیدن کار دنیا و نظم آن است. معلوم شـد که خطبه‌هـای تنفرزا در سخن حضـرت متوجه نکـوهش دنیا، پیروی هـوای نفس، انجام رذایل هلاك کننده و مـرتکبان آنها و مانـنـد اینهاست، اموری که انسان را ا ز خداوند متعال دور می‌کند.

آنچـه درسخن آن حضرت از مـدایح و ستـایش آمـده، ستایـش خداونـد سبحان، فرشتگان، پیامبران، بندگان شایستهٔ خدا، اهل فضیلت که هوای نفسانی را ترك کرده و از دنیا دوری جسته‌اند می‌باشد. خطبه‌های تنفرزا برای این است که خواسته‌های نفسانی مردم را تحقیر کـرده و آنها را از امور فانی و کوچك و ناچیز باز دارد و از ارتکاب آنها نکوهش کند تا به سوی نعمتهای همیشگی و خیردائمی روی بیاورنـد و خداوند سبحان را بـه یاد آورند، تـا از روی گردانان هلاك شـونده نباشند.

خطبه‌هـای دارای مدح و ستـایش برای این است که مـردم را به چیـزهای باعظمت متـوجه کند و نشـان دهد کـه چه چیزهـایی قابل توجـه‌اند و می‌تـوانند

وسیلهٔ فضیلت و اعراض از دنیا باشند.

خطبه‌هایی که جنبهٔ مشاجره دارند چند قسم است. یا برای بیان ظلم وجور و اسباب و نتیجهٔ آن دو که بدفرجامی در پیشگاه خداست می‌باشد، و یا برای بیان عدالت و اسباب آن و عاقبت نیك و پایان دلپذیری که نزد خداوند خواهد داشت به کار رفته است چنان که بسیاری از نامه‌های آن حضرت به کارگزاران و مخالفانش حاکی از این حقیقت است و شك نیست که درتمام این نامه‌ها بصراحت یا اشاره، هدایت به سوی خداوند متعال وجود دارد.

یا برای دادخواهی از ستمگری است که از قید دین خارج شده و تابع هوای نفس گشته و از کارهای خلاف شرع او شکایت شده‌است. دراین خطبه منظور حضرت آن است که مردم را قانع کند که شخص موردنظر ستمگر بوده و مال مردم را به ناحق گرفته است. و بدین ترتیب مردم را برحق استوار کرده و از پیروی شخص ستمگر بازدارد وگمان آنها را از این که دشمنش برحق است برطرف کند. چه بسا اگر این گمان که ظالم برحق است دوام می‌یافت سبب ازبین رفتن حق می‌شد. بنابراین ازبین بردن این پندار غلط نوعی تثبیت حق و دورساختن مردم از باطل است و این درحقیقت مقصود و هدف نهایی شارع مقدس اسلام است.

یا اعتذار در جواب نادانانی است که به آن حضرت نسبت ظلم و ستم داده بودند مانند پاسخگویی امام(ع) به آنچه که جماعتی درحق آن حضرت ستم روا داشته و وی را متّهم به یاری نکردن عثمان کرده بودند تا بدین درجه که آن حضرت را قاتل عثمان و بدین سبب گمراه می‌دانستند و همچنین پاسخگویی آن حضرت به خوارج که آن حضرت را به خاطرقبول حکمیّت گناهکار می‌پنداشتند ونظایر اینها (که درسخن حضرت فراوان است) استدلال به این گونه موارد به وسیلهٔ آن حضرت به خاطر توجّه دادن به حق و بازداشتن

از باطل بوده است زیرا ارائه دلیل برای قانع ساختن کسانی بوده است که گمان ظلم دربارهٔ آن حضرت داشته‌اند و روشن می‌کند که آن‌چنان که آنها گمان می‌کنند نیست و از جانب آن حضرت ظلم و جوری صادر نشده‌است. این روشنگری برای آن بوده‌است تا مردم به اطاعت آن حضرت بازگشته و در پیروی از حق و یاری دین و دفاع از آن به آن حضرت اقتدا کنند. بخوبی روشن است که تمام این امور برای توجّه دادن به خداوند تعالی و وسایلی است که انسان را به خدا می‌رساند.

با توضیح فوق، روشن شد که قصد امام از تمام سخنانش اختصاصاً متوجه کردن مردم به خداوند و روی آوردن آنها به حضرت اقدس احدیّت است. و این همان فایده‌ای است که تمام انبیا و رسل برآن اتّفاق نظر داشته و مطابق شرایع و سنّتهاست. هرکس درآنچه گفتیم تأمّل کند و از پیروی هوای نفس بپرهیزد و قوانین کلّی خطابه را که تاکنون گفتیم برسخن حضرت علی(ع) تطبیق دهد درستی سخن ما را تصدیق خواهد کرد.

قاعدهٔ سوم:

قاعدهٔ سوم عهده دار بیان این مطلب است که علی(ع) دارای تمام فضایل انسانی است. دراین قاعده چند فصل است.

فصل اوّل

این فصل در فضایلی است که درطول زمان برای آن حضرت حاصل شد و ما تعدادی از آنها را ذکر می‌کنیم:

الف ـ خویشاوندی بارسول خدا.

نامش علی، کنیه‌اش ابوالحسن، فرزند ابوطالب پسرعبدالمطلب،

پسرهاشم پسر عبدمناف پسرقصی، مادرش فاطمه دختر اسد، پسر هاشم پسر عبدمناف، مادرش اول زن هاشمی است که مرد هاشمی از او متولد شد.

علی(ع) کوچکترین فرزند فاطمه بود وعقیل از آن حضرت ده سال بزرگتر بود و طالب ده‌سال از عقیل بزرگتر بود. فاطمه درمیان زنان اوّل زنی بود که با رسول خدا بیعت کرد[۱۳۹]. و پیامبر او را گرامی می‌داشت و او را مادر خود می‌خواند و به هنگام وفات، به پیامبر وصیّت کرد، پیامبر(ص) به وصیّت او رفتار کرد و بروی نماز خواند. روایت شده که پیامبر(ص) پیراهن خود را بروی پوشانید و در قبرش خوابید. اصحاب از این کار پیامبر سؤال کردند پیامبر(ص) فرمود: «هیچ کس پس از ابوطالب از فاطمه به من مهربانتر نبود. پیراهن خود را براو پوشاندم تا از زیورهای بهشتی براو پوشانده شود و درگور او خوابیدم تا از عذاب قبر درامان باشد.»

ب ـ پیش قدمی علی(ع) در پذیرفتن اسلام:

فضیلت پیشگامی حضرت درپذیرفتن اسلام برهمه کس روشن است.

ج ـ مبارزهٔ آن حضرت با دشمنان خدا و یاری کردنش از دین و حمایتش از اسلام، مراتب و درجات آن حضرت دراین باره مشهور و به قدری زیاد است که قابل شمارش نیست.

د ـ پیامبر(ص) فاطمه (ع) را به حضرت علی(ع) تزویج فرمود و دیگر خواستگاران را که از بزرگان مهاجر و انصار بودند رد کرد.

هـ ـ داشتن فرزندانی مانند امام حسن و امام حسین(ع) که به فرمودهٔ رسول خدا، سرور جوانان اهل بهشت می‌باشند و این خود فضیلتی بزرگ است.

و ـ سخن خداوند متعال: «**وَلَمَّاضُرِبَ ابنُ مَریمَ مَثَلاً إذا قَومُكَ مِنْهُ**

---

۱۳۹ ـ محتمل است که پس از اعلام رسالت عمومی رسول خدا(ص)، فاطمه اوّل زنی باشد که به وی ایمان آورده و خدیجه قبل از اعلام عمومی رسالت ایمان آورده باشد. ـ م.

تَصُدُّونَ»[۱۴۰] که گفته‌اند درشأن علی(ع) نازل شد. این که حضرت عیسی(ع) مثل برای علی(ع) قرار گرفته است فضیلت بزرگی است. این شأن نزول را، سخن پیامبر(ص) تأیید می‌کند: «اگر نمی‌ترسیدم از امّتم آنچه نصارا دربارهٔ عیسی گفتند دربارهٔ تو بگویند، امروز دربارهٔ تو چیزی را می‌گفتم که پس از گفتار من برهیچ جمعیّتی نگذری مگر این‌که خاك کف پایت را به‌عنوان تبرّك بردارند»[۱۴۱].

اقتضای سخن پیامبر(ص) این است که اگر علی(ع) را توصیف می‌کرد ناگزیر به اوصافی که عیسی بدان توصیف شده‌است وصف می‌کرد. همان اوصافی که نصارا به خاطر آن اوصاف عیسی(ع) را خدا دانستند.

ز ـ سخن حق تعالی: «وَيُطْعِمُون الطَّعٰامَ عَلىٰ حُبِّهِ مِسْكيناً وَيَتيماً وَاَسيراً اِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ»[۱۴۲]. مفسّران اتّفاق نظر دارند که این آیه دربارهٔ علی(ع) و خانواده‌اش نازل شده و علّت نزول این آیات درکتب تفاسیر و غیرآن مشهور است. برای بیان شرافت علی(ع) این آیه کفایت می‌کند.

ح ـ روایت شده وقتی آیهٔ: وَتَعِيَها اُذُنٌ وٰاعِيه[۱۴۳]، نازل شد، پیامبر(ص) فرمود: «بار خدایا گوش علی را اُذُن واعیه قرار بده.» شك نیست که دعای پیامبر(ص) مستجاب است و برای همین بود که علی(ع) فرمودپس از آن درهیچ موردی درآنچه می‌شنیدم شك نکردم و این از بزرگترین فضیلتهاست.

ط ـ بنابرقول تمام مسلمین پیامبر درحق آن حضرت فرموده‌است: «خدایا

---

۱۴۰ ـ سورهٔ زخرف (۴۳): آیهٔ (۵۷): و چون برعیسی فرزند مریم مَثلی زده شد قوم توای رسول از آن به فریادآمدند

۱۴۱ ـ لَوْلا اَنْ تَقُولُ فِيكَ طَوائفُ اُمَّتى مٰاقالَتِ النَّصارى فى عيسى لَقُلْتُ الْيَومَ فيكَ مَقٰالاً لاتَمُرُّ بَعَدَهُ بِمَلاءٍ مِنْهُم اِلاّ اَخَذُوا التُّرابَ مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْكَ.

۱۴۲ ـ سورهٔ ـ دهر (۷۶): آیهٔ (۸): برای دوستی خدا، مسکین و یتیم و اسیری را اطعام می‌کنند و گویند فقط برای رضای خدا شما را اطعام می‌کنیم.

۱۴۳ ـ سورهٔ الحاقه (۶۹): آیهٔ (۱۲): گوش شنوای هوشمندان این پند را تواند شنید.

حق را آنجا قراربده که علی آنجا قرار دارد.» [۱۴۴] در مستجاب شدن دعای پیامبر(ص) شکی نیست و کسی که گفتار و کردارش حق باشد فضیلت بالاتر از این برایش قابل تصوّر نیست.

ی ـ به اعتقاد تمام مسلمین این گفتهٔ حضرت رسول(ص) دربارهٔ علی(ع) وارد شده‌است: «نسبت تو به من مانند نسبت هارون به موسی است جز این که پیامبری بعد از من نیست» [۱۴۵] از این نکته که فقط پیامبری استثنا شده ثابت می‌شود تمام مراتبی که هارون نسبت به موسی(ع) داشت جز نبوّت برای علی(ع) نسبت به پیامبر ثابت است. و چون درجایی ثابت نشده‌است که علی(ع) از برادری پیامبر(ص) نفی شده باشد پس لزوماً وزیر و یاور، حافظ شریعت، بیان کنندهٔ احکام کلّی دین و جانشین پیامبر(ص) می‌باشد چنان که هارون چنین بود و از این جاست که شیعه برای شایستگی آن حضرت برای خلافت به این خبر استدلال کرده‌است و این فضیلت برای آن حضرت کافی است.

یا ـ به نقل تمام مسلمین این سخن پیامبر: «هر کس من مولای اویم علی مولای اوست.» [۱۴۶] درحق علی(ع) است. مقصود از مولا در این عبارت چه سرپرست باشد یا یاور فرقی نمی‌کند و فضیلت برای علی(ع) ثابت است.

یب ـ پیامبر(ص) دربارهٔ علی(ع) فرمود: «شایسته ترین شما برای قضاوت علی(ع) است.» [۱۴۷] شك نیست که قضاوت نیاز به انواع دانشها دارد و گواهی پیغمبر(ص) به شایستگی حضرت علی(ع) برای قضاوت در فضیلت وی کافی است.

---

۱۴۴ ـ اللّهم أدِر الحقَّ مَعَ عليّ حَيثُ دارَ .

۱۴۵ ـ أنتَ مِنّي بِمَنْزِلةِ هرونَ مِنْ موسى إلا إنَّهُ لانبيَّ بَعْدی .

۱۴۶ ـ مَنْ كنتُ مَولاهُ فَعليٌّ مَولاهُ .

۱۴۷ ـ أقضاكُمْ عَليٌّ .

یج ـ پیامبر (ص) فرمود: «به من تمامی حکمتها و به علی تمامی دانشها داده شد.»[۱۴۸] همین گواهی در فضیلت علی(ع) کافی است.

ید ـ از طریق شیعه روایت شده‌است که علی(ع) درحیات پیامبر(ص) به فرمانروایی مؤمنان منصوب شد هرچند محدّثان غیر شیعه این باور را ندارند. احمدبن حنبل در کتاب مسند و در نوشته‌ای که در فضایل صحابه دارد، همچنین ابونعیم حافظ اصفهانی در کتاب حلیةالاولیاء نقل کرده است که رسول خدا علی(ع) را به عنوان یعسوب المؤمنین مخاطب قرارداد. یعسوب در لغت به معنای پادشاه زنبوران عسل است درتمام این خطابها اشاره به فضیلت علی(ع) است.

یه ـ رسول خدا(ص) علی(ع) را از آغاز عمر تا بالاترین مراتب کمالات نفسانی تربیت کرد و علی(ع) دربارهٔ تربیت خود به وسیلهٔ پیامبر(ص) و پیرویش از آن حضرت درخطبهٔ قاصعه چنین می‌فرماید: «شما قدر و منزلت را از رسول خدا(ص) به سبب خویشی نزدیك و مقام بلند و احترام مخصوص می‌دانید، زمان کودکی مرا در کنار خود پرورش داد و به سینه‌اش می‌چسبانید و در بسترش درآغوش می‌گرفت و تنش را برتنم می‌نهاد و بوی خوش خویش را به من می‌بویاند و خوراك جویده در دهانم می‌نهاد و دروغ درگفتار و خطا در کردار من نیافت و خداوند بزرگترین فرشته از فرشتگانش را از وقتی پیامبر(ص) از شیر گرفته شده بوده همنشین آن حضرت گردانید که او را شب و روز به راه بزرگواریها و خویهای نیکوی جهان ببرد. و من پیروی پیغمبر(ص) را کرده‌ام آنچنان که بچه شتر از مادرش پیروی می‌کند. در هر روز یکی از خویهای خود را مشخص می‌کرد و پیروی آن را به من امر می‌فرمود و هرسال که به حرا اقامت می‌فرمود، من او را می‌دیدم و غیرمن نمی‌دید، و درآن زمان اسلام

---

۱۴۸ ـ أُعطِیتُ جوامِعُ الْکَلم وأُعطِی علیٌ جوامعَ العِلْم.

در خانه‌ای نیامده بـود مگر خانهٔ رسول‌خـدا و خدیجه که‌من سوّم آنهـا بودم نور وحی و رسالت را می‌دیـدم و بوی نبوّت و پیغمبـری را می‌بوییدم، و هنگـامی که وحی بـرآن حضرت نـازل‌شد، صـدای‌شیطان را شنیـدم، گفتم‌ای‌رسول‌خـدا این چه‌صدایی‌است؟ فرمود این‌شیطان است‌که از پـرستیده شدن مأیوس‌شده آنچه را من می‌شنوم تـو می‌شنوی و آنچـه را می‌بینم می‌بینی، مگر این کـه پیغمبر نیستی ولی وزیـری و برخیـر و نیکی هستی...» [۱۴۹]تا بـدان جا که پس از پیامبـر استاد جهانیان در همهٔ علوم شد.

توضیح مجمل دربارهٔ این حدیث شریف، کلام رسول خداست: «من شهر دانشم و علی دروازهٔ آن است»[۱۵۰]. شك نیست مقصود پیـامبر(ص) از این کلام این است که خـود آن حضرت سرچشمـه‌ای است که از آن علوم اسـلامی و رموز حکمت که قرآن حکیم و سنّت کریم را نیز شامل است، جاری است. رسول خدا مصدر این علوم و محیط برآنهاست، زیرا تعبیر خـود به مدینه به معنای جامعیّت آن می‌باشـد. پس از پیامبر(ص) علی (ع) منشـأ تمام این اسرار و هـدایت کنندهٔ مجملات قرآن و سنّت و احکام کلّی اسـلامی است زیراعلی(ع) دارای قدرت و استعدادی بود که بـه آسانترین وجه اسرار را درك می‌کـرد و راه را به دیگران نشان می‌داد. دروازهٔ شهـرعلم همان جهتی است کـه مردم روی بـه آن سودارنـد و از آن خواسته‌های خود را دریافت می‌کنند.

توضیح مفصّل کلام علی(ع): هنگامی کـه به جستجو و فحص همهٔ علوم می‌پـردازیم در می‌یـابیم که بـزرگتـرین آنها دانش الهـی است. درخطبه‌هـای آن حضرت از رموز تـوحید، نبوّت، قضا و قـدر، اسرار معاد وارد شده‌اسـت، که بیان خواهیم کرد در کلام هیچ یك از علما و استوانه‌های حکمت نیامده‌است، سپس

۱۴۹ ـ خطبهٔ قاصعه ص ۱۹۲ ابن ابی‌الحدید و ص ۲۳۴ فیض الاسلام.

۱۵۰ ـ اَنَامَدینَةُ العِلْمِ وَعَلِیٌّ بابُها.

در می‌یابیم که دانش تمام فرق اسلامی به آن حضرت منتهی می‌شود مانند متکلّمان معتزله و اشاعره وشیعه، امّا نسبت معتزله از جهت علمی به آن حضرت، روشن است، زیرا اوّلاً بیشتر اصول علمی خود را از ظاهر سخن آن حضرت دربارهٔ توحید و عدل گرفته‌اند، ثانیاً علم بزرگان معتزله مانند حسن بصری و واصل بن عطا به علی(ع) منسوب بوده و از آن بزرگوار دانش اندوزی کرده‌اند

اما اشعریها؛ روشن است که استادشان ابوالحسن اشعری شاگرد ابوعلی جبایی است و ابوعلی از بزرگان معتزله بوده‌است. وقتی ابوعلی جبایی آنچه در معتزله بود دریافت، با استادش مخالفت کرد و از آنها جدا شد.

امّا شیعه نسبتشان به آن حضرت روشن است ، زیرا شیعه علوم را ازپیشوایان خود دریافت داشته و امامان شیعه هریك از امام پیش از خود حقایق را گرفته تا به امام اوّل شیعه علی(ع) منتهی گشته است.

امّا خوارج هرچند درنهایت دوری از آن حضرتند، امّا به هرحال آنها به بزرگانشان که شاگردان علی(ع) بوده‌اند منسوبند.

امّا مفسّران: رئیسشان ابن‌عبّاس و او شاگردعلی(ع) بود.

امّا فقهای اهل سنّت، چهار مذهب مشهور دارند که یکی از آنها مذهب حنفی است. مشهور این است که ابوحنیفه فقه را نزد امام صادق(ع) خوانده و از آن حضرت احکام را دریافت کرده‌است و منتهی شدن حضرت صادق(ع) به حضرت علی(ع) روشن است. مذهب دوّم مالکی است، مالك شاگرد ربیعة الرای، و ربیعه شاگرد عکرمه و عکرمه شاگرد عبدالله بن عبّاس و ابن‌عبّاس شاگرد علی(ع) بوده‌است. مذهب سوّم شافعی است شافعی شاگرد مالك بوده است. مذهب چهارم حنبلی است و احمدبن حنبل شاگرد شافعی بوده است.

بنابراین همه فقها به علی(ع) انتساب علمی پیدا می‌کنند و از چیزهایی که

کمال آن حضرت را در فقه تعیین می‌کند سخن پیامبر(ص) است که فرمود: «شایسته‌ترین شما برای قضاوت علی(ع) است.» و کسی که داناترین شخص در قضاوت باشد ناگزیر باید به قواعد فقه و اصول داناتر و آگاه‌تر باشد.

اما فصحا: روشن است تمام کسانی که پس از آن حضرت به فصاحت مشهورند، ذهنشان را از الفاظ آن حضرت انباشته‌اند و کلام و خطب آن حضرت را فرا گرفته‌اند، مانند ابن‌نباته و غیر او که در رأس این سلسله قرار دارند.

اما علمای نحو، اوّلین واضع نحو ابوالأسود دُئلی است و او به ارشاد حضرت علی(ع) دست به این کار زد. آغاز کار چنین بود که أبوالأسود و شنید مردی این آیه را قرائت می‌کند: إِنَّ اللهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ وَرَسُولِهُ (به کسرلام رسول) بر او ایراد گرفت و گفت: پناه برخدا از جور بعد از کَوْر. یعنی از نقصان ایمان پس از فزونی آن .ابوالأسود پس از این جریان به علی(ع) مراجعه کرد وعرض کرد قصد دارم برای مردم قواعدی بنویسم که سخنشان را با آن تنظیم کنند. امام فرمود «نحو» بنویس. و او را به کیفیت این قواعد هدایت کرد و به وی اموری آموخت.

اما علمای صوفی و بزرگان عرفان، نسبتشان به علی(ع) درتصفیهٔ باطن و چگونگی سلوك به سوی خداوند متعال آشکار است.

اما علمایی که با امور جنگ واسلحه سرو کار دارند نسبتشان به علی(ع) روشن است.

از آنچه گفتیم ثابت شد آن حضرت استاد جهانیان و هدایتگر آنها به راه‌حق پس از رسول خدا بوده‌است. مناقب و فضایل آن حضرت بیش از آن است که به شمار آید.

فصل دوم ـ کمالات نفسانی علی(ع)

فضایل نفسانی یا به اعتبار قوهٔ اندیشه است و یا به اعتبار قوهٔ عملی. بنابراین دراین جا دو بحث است:

بحث اوّل ـ امام علی(ع) جامع کمالات قوهٔ نظریّه است و کمال قوهٔ نظری به کمال یافتن حکمت نظری است و کمال حکمت نظری عبارت از کمال نفس انسانی است. وکمال نفس انسانی به درك معارف حقیقی و تصدیق حقایق نظری به اندازهٔ توان بشری است و شك نیست که این مرتبه برای آن حضرت ثابت بوده‌است. توضیح این معنی این است که امام(ع) پس از رسول خدا سیّد عارفان بوده‌است و این که آن جناب به مقام وصول حق دست یافته است.

تحقیق این‌مطلب‌چنین است‌که در علمِ چگونگی‌سلوك ثابت‌شده‌است که وصول‌عارف‌به‌حق‌زمانی‌حقیقت‌داردکه از خود فراموشی به‌وی دست‌دهد و جناب حضرت حق را از جهت این که فقط اوست ببیند و اگرنفس‌خود را می‌بیند به این لحاظ باشدکه وجوداعتباری دارد نه از این‌جهت‌که به‌زیور حق آراسته شده است.

در گفتار و اشارات آن حضرت اموری وجود دارد که وصول آن حضرت به این مرتبه را بیان می‌کند و از آن موارد به ذکرسه مورد می‌پردازیم:

اول ـ گفتار آن حضرت است که: «اگر پرده‌ها برداشته شود بر یقینم چیزی افزوده نمی‌شود»[۱۵۱]. چنان که می‌دانی این سخن اشاره به کمالات نفسانی مربوط به قوهٔ نظری است که برای آن حضرت بالفعل حاصل بوده و این نشانهٔ تحقق وصول کامل به مرتبه‌ای است که حتی برای اولیا وصولش ممکن نیست (منظور از اولیا در این جا غیر جانشینان پیغمبرند.)

---

۱۵۱ ـ لَوْ کُشِفَ الغِطاء مَا ازْدَدْتُ یَقیناً.

دوّم ـ سخن آن حضرت است که به عنوان حکایت از رسول خدا دربارهٔ خود بیان کرده‌است «یا علی هرچه را می‌بینم می‌بینی و آنچه را می‌شنوم می‌شنوی جز این که پیغمبر نیستی.»[۱۵۲] درا ین که پیامبر اتصال تام به حق متعال داشته شك نیست. این اتصال وپیوستگی به حق‌متعال به مقتضای شهادت پیامبر(ص) برای علی(ع) حاصل بوده‌است، هرچند میان مرتبهٔ وصول پیامبر(ص) و علی(ع) تفاوت است زیرا اتصال به حق متعال بی‌نهایت درجه دارد و به همین دلیل پیامبر(ص) فرموده‌است تو پیامبر نیستی. (یعنی پیامبری خود درجه‌ای است که علی(ع) ندارد.) بزودی درشرح سخن آن حضرت در می‌یابی که مرتبهٔ وصول به حق برای آن حضرت حاصل بوده است.

سوّم کلام آن حضرت در دعاست: «بار خدایا من تو را به خاطر ترس از کیفر و نیل به ثواب نمی‌پرستم ولی تو را شایستهٔ پرستش یافته و می‌پرستم.»[۱۵۳] کیفیّت استدلال به‌این دعا در رابطه با رسیدن آن‌حضرت به‌مرتبهٔ وصول این است که امام(ع) تمام قیدهای دنیوی و اخروی جز وجود حق متعال را از درجهٔ اعتبار ساقط دانسته است و این از نشانه‌های وصول آن حضرت به حق متعال است.

از چیزهای دیگری که درجهٔ وصول آن حضرت را به حق تأیید می‌کند اموری است که به خواست خدا بزودی بیان خواهیم کرد که آن حضرت قادر برانجام کرامات بوده و انجام داده‌است. و این مخصوص کسانی است که به ذات حق رسیده‌اند.

بحث‌دوّم ـ بیان قوهٔ عملی آن‌حضرت چنان‌که‌درگذشته دانستی کمال قوهٔ نظری به کمال حکمت‌نظری، کمال قوهٔ عملی نیز به کمال حکمت عملی‌است و کمال حکمت عملی به کمال یافتن نفس‌است به‌وسیله ملکهٔ کارهای نیك. این ملکه تا

۱۵۲ ـ اِنَّكَ تَسْمَعُ مٰا اَسْمَعُ وَتَرىٰ مٰا اَرىٰ اِلا اَنَّكَ لَسْتَ نَبِیّ.

۱۵۳ ـ الهی ما عَبدتُك خوفاً مِن عِقابِكَ ولاَرغبهً فی ثوابك ولكن وجدتك اهلاً لِلعبادة فَعَبدتُكَ.

بدان حد است که انسان برصراط مستقیم ثابت و از افراط و تفریط درکارها به دور است. و در علم اخلاق ثابت شده‌است که اصول فضایل اخلاقی سه امر است:

امر اوّل ـ حکمت اخلاقی است و آن قدرتی است که انسان را درعمل از افراط و تفریط نگه می‌دارد. و انسان از بررسی افعال و اقوال و اندیشه‌های آن حضرت در امور جنگ و مملکت داری خصوصیّاتی را در می‌یابد که ناگزیر حکم می‌کند که آن حضرت دارای حکمت اخلاقی بوده‌است و هیچ‌گاه به طرف تفریط و یا افراط مایل نگشته است، زیرا افراط مانع از رسیدن به درجهٔ کمال است و جز شر حاصلی ندارد.

امر دوّم ـ پاکدامنی است و آن ملکه‌ای است که از اعتدال قوهٔ شهویّه به خاطر دخالت عقل عملی حاصل می‌شود. عقل عملی قوّهٔ شهویّه را برمبنای عدل اداره می‌کند و موجب صدور افعالی میان جمود و فجور که دوطرف افراط و تفریطند می‌شود. بزودی بیان خواهیم کرد که ملکهٔ عفت به دو جهت برای آن حضرت حاصل بوده‌است.

اوّل ـ آن که امام(ع) زاهدترین شخص بعد از رسول خدا(ص) بوده‌است، و جز به قبلهٔ حقیقی که خداوند متعال است به چیزی توجّه نداشته است. و نیرومندترین شخص بوده است برحذف سرگرمیهایی که انسان را از ملاقات با خدا باز می‌دارد و هر کس دارای چنین ویژگی باشد مالك هوای نفس خویش است و اختیار شهوات را به دست عقل سپرده است. در این که امام(ع) وارسته‌ترین انسان بعد از رسول خدا(ص) بوده به تواتر معلوم است بنابراین ضرورتاً ثابت می‌شود که دارای ملکهٔ عفّت بوده است.

دوم ـ سخن پیامبر(ص) درحق آن حضرت است: «بار خدایا حق را با علی بدار هرجا که هست» شك نیست که دعای پیامبر مورد قبول است و آن که حق لازمهٔ افعال و حرکات وی باشد محال است که باطل در او راه یابد، زیرا یك

چیز، دو لازم مختلف (هم حق و هم باطل) ندارد. پس قطعاً محال است که علی(ع) پیرو هوای نفس باشد و معنای عفّت همین است.

از اموری که بردارا بودن ملکهٔ عفّت آن حضرت تأکید دارد، روایتی است که آن حضرت هرگز غذای سیرنخورد و از همهٔ مردم از جهت لباس و غذا بیشتر در مضیقه بود، و به قرصی از نان جو اکتفا می‌کرد و به ندرت گوشت می‌خورد و بارها می‌فرمود: «شکمتان را قبرستان حیوانات قرار ندهید.»[۱۵۴] که مقصود حضرت از بیان این مطلب بی‌علاقه کردن مردم به خوردن گوشت بوده‌است و تمام گفتار حضرت زهد از دنیا و خوشیهای آن می‌باشد.

سوّم ـ شجاعت شجاعت ملکه‌ای است که از اعتدال قوهٔ غضبیه با توجه به دخالت عقل در قواعد آن، برای نفس حاصل می‌شود. اعمالی که ازنفس دراین رابطه صورت می‌پذیرد حدّ وسط میان ترس و بی‌باکی است. ثبوت این فضیلت برای امام(ع) به تواتر روشن است تا آن‌جا که شجاعت علی(ع) دربارهٔ مردان شجاع ضرب‌المثل است.

چون دانستی که ملکه اخلاق و عفّت و شجاعت به کاملترین وجهی برای علی(ع) ثابت است و روشن شد که این سه خصلت لازمهٔ عدالت است، ثابت می‌شود که ملکه عدالت برای آن حضرت مسلّم بوده‌است.

امّا بقیهٔ اقسام حکمت عملی، مانند حکمت سیاسی و مدیریّت منزل چنان که دانستی فایدهٔ آن دو این است که مردم دلیل مشارکت خود را در امور اجتماعی بدانند تا درجهت مصالح نظام اجتماعی و ادارهٔ امور همکاری کنند.

امام علی(ع) دراین قسم حکمت دارای برجستگی خاصّی بوده‌است، برای شناختن این حقیقت توضیح مجمل و مفصّل زیر تو را کفایت می‌کند.

---

۱۵۴ ـ لاتجعلوا بطو ونکم مقبرةً للحیوان.

امّا اجمال؛ محققاً شریعت اسلام تمام مقاصد اجتماعی از حکمت سیاسی تا ادارهٔ منزل را به بهترین وجه و کاملترین صورت دربرداشته به گونه‌ای که تمام دانشمندان برای فراگیری آنها به شریعت روی می‌آورده‌اند و روشن است که علی(ع) به آنها تمسّك می‌کرده و بیان کننده و نشردهندهٔ احکام کلّی شریعت بوده‌است. و امور مجمل شریعت را شرح می‌داده بدون آن که یك حرف آن را تغییر دهد، یا به هدف نرسیده باز ایستد و لازمهٔ این عمل آگاهی امام برتمام امور از حکمت سیاسی تا ادارهٔ منزل می‌باشد.

امّا به طور تفصیل؛ برای دانستن این حقیقت که علی(ع) کاملترین فرد بعد از پیامبر(ص) درحکمت‌سیاسی و مدیریّت‌منزل بوده‌است، باید به‌مطالعه نامه‌ها و عهدنامه‌های آن حضرت به کارگزاران و فرمانداران و امرا و قضاتش بپردازی، مخصوصاً عهدنامه‌ای‌که برای مالك اشتر نخعی نوشته است، زیرا در آن عهدنامه از ظرافتهای امور شهرنشینی و نظام و اصول اجتماعی و زیباییها و لطایف به اندازه‌ای است که درجاهای دیگر نیست. اضافه براین به تواتر ثابت شده‌است که بزرگان صحابه به حسن تدبیر ودرایت آن حضرت اعتراف داشته و در امورشان با آن حضرت مشورت می‌کرده‌اند. در موارد زیادی که در **نهج‌البلاغه** و غیرآن یاد شده به آن حضرت برای کیفیّت سازماندهی لشکر و جنگها و مصالح کلی و جزئی جامعه مراجعه می‌کردند. مانند نظرخواهی عمربرای بیرون رفتن مسلمین از شهر برای‌جنگ‌باروميان و موارد مشهور و معروف دیگری که نقل شده‌است مانند نظرات مفیدی که برای مصالح امور و ایجاد ترقّیات اجتماعی که ان شاء الله بزودی خواهی دانست، اظهار فرموده است.

فصل سوّم : کرامات صادره از آن حضرت

این فصل دارای دو بحث است

بحث اول ـ درمورد اخبار غیبی است که از آن حضرت رسیده و دارای سه جنبه است: امکان خبر غیبی، سبب و علّت آن، وقوع خبرغیبی، که هریك را به عنوان مقامی می‌نامیم.

مقام اول : ای برادری که فیوضات خداوند را باور داری، هرگاه خلیفه‌ای از خلفا، یا ولیّی از اولیای خدا از امری خبر داد که خوشحالی یا ترس نزدیکی را در برداشت و تو قادر به درك آن نبودی شایسته است که آن را تکذیب و انکار نکنی، زیرا با مراجعه به عقل و احوال نفسانیّت در می‌یابی که چنین اخباری ممکن است و راهی برای دریافت آنها وجود دارد، براین امر چنین استدلال می‌شود. که شناخت این امور غیبی درخواب ممکن است. بنابراین در بیداری هم ممکن است. صحّت دریافت خبر غیبی درخواب به این گونه است که انسان درخواب بیشتر اوقات چیزی را می‌بیند و در بیداری عین آن امور برایش روشن و واضح می‌شود. آنچه گفتیم برای کسانی که چنین خوابهایی دیده‌اند روشن است و کسانی که چنین خوابهایی دیده‌اند روشن است و کسانی که چنین خوابهایی ندیده‌اند به تواتر از اکثر مردم شنیده‌اند.

امّا صحت امکان خبر غیبی در بیداری به این دلیل است که هرگاه درخواب خبر غیبی داده شود و صحیح باشد انکار امکان آن در بیداری جایز نیست، زیرا اگر مردم صحّت خبر غیبی را درخواب تجربه نکرده باشند قبول امکان صحت خبر غیبی درخواب برایشان از امکان صحّت خبرغیبی دربیداری دشوارتر است.

اگر کسی تجربه امکان صحّت خبرغیبی درخواب را نداشته باشد و به او بگویند که گروهی از اولیای خدا برای دریافت خبر غیبی تلاش کرده‌اند و به مقصود نرسیده‌اند، ولی یك فرد کافر هنگام خواب که در حکم میّت بوده خبری غیبی را دریافته است، ناگزیر شنونده این موضوع را تکذیب کرده و منکر آن

می‌شود، زیرا بعید است خبر غیبی درحال حرکت جسمانی و سلامت حواس و نهایت عبادت تحقق نیابد ولی درحال خواب که ضد آن است حاصل شود. با توضیح فوق روشن شد که وقتی درحال خواب امکان صحت خبرغیبی باشد درحال بیداری نیز ممکن است.

مقام دوّم: اسباب و علّت اطّلاع برامور غیبی. اطّلاع برامور غیبی درحال خواب واضح و روشن است به دلیل این که در علوم اعتقادی ثابت شده‌است که همهٔ اموری که بوده و خواهند بود برای خداوند آشکار است. و نیز ثابت شده‌است که از خصوصیّات نفس انسانی اتّصال به خداوند متعال است و تنها حالتی که نفس را از این اتّصال باز می‌دارد غرق شدن نفس در اداره کردن بدن است. بنابراین هرگاه برای نفس مختصر فراغتی پیش آید، چنان که درحال خواب پیش می‌آید، درهای حواس ظاهری بسته شده و سرشت اوّل خود که همان اتصال به حضرت حق است حاصل می‌شود. لذا اموری که به نوعی با نفس انسان سروکار داشته باشد مانند زن و زندگی و اهل و فرزند و آنچه انسان به آنها بها می‌دهد طبعاً در نفس منطبع می‌شود و سپس قوّهٔ خیال که از شأن آن صورت سازی معانی کلیّه است آنها را جمع‌بندی کرده و به صورتهای جزئی در می‌آورد و برلوح خیال ترسیم می‌کند و درحسّ مشترك ظاهر می‌شود.

دراین صورت اگر خواب با مختصر مشابهتی با امور روزمرهٔ انسان مناسبت داشته باشد تفسیر می‌شود و اگر به صورت ضدّ امورظاهری و لوازم آن آشکار شود، نیازمند به تعبیر است فایدهٔ تعبیر تحلیل و رجوع فکر است به خلاف آنچه که درصورت خیالی است به امور نفسانی. و اگر هیچ مناسبتی میان خواب و امور ظاهر زندگی وجود نداشته باشد اضغاث و احلام خوانده می‌شود.

علّت اطلاع برامور غیبی در بیداری این است که نفس ناطقهٔ انسانی هرگاه

نیرومند شود و برای ضبط جوانب امور آماده شود و اداره امور بدن مانعی برای دیدن مبدأ خود و پیوندش به ذات حق نشود و قوّهٔ خیال به اندازه‌ای توانا شود که از فرمان حسّ مشترك رهایی یابد و حواس ظاهری برآن تأثیر نگذارد دراین حال است که اگر به حضرت حق توجّه کند و برای دریافت آنچه که بوده و خواهد بود صورتهای کلّی از جانب خدا به وی افاضه می‌شود. پس از این، نفس در ضبط این امور کلّی از قوّهٔ خیال کمك می‌گیرد، وبه وسیلهٔ آن معانی دریافت شده را به امور محسوس مشابه آن برمی‌گرداند و سپس صور محسوس را در خزانهٔ خیال جمع‌آوری و به صورت محسوس متمرکز می‌کند.

گاهی انسان سخن منظومی را می‌شنود و یا منظرهٔ زیبایی را می‌بیند، به کلامی که می‌پسندد و افعالی که دوست می‌دارد تطبیق می‌کند، اگر تفاوتی میان آن معانی دریافتی و این صور ذهنی جز درکلیّت و جزئیّت نباشد آن معانی دریافتی وحی صریح و الهام خواهد بود و گرنه نیاز به تأویل دارد.

مقام سوّم: صدور اخبار غیبی از امام(ع) گفته نشود که قبول نداریم آنچه علی(ع) خبرداده است علمی بوده که از جانب خدا به او الهام و افاضه شده‌است، بلکه پیامبر(ص) به حضرت اطلاع داده‌است. دراین صورت فرقی میان او ودیگران دراین خصوص باقی نمی‌ماند. زیرا اگر پیامبر(ص) به فردی از ما چیزی را خبرداده باشد، برای او ممکن است که سخن پیامبر را بازگو کند و آنچه خبرداده‌است مطابق گفتار پیامبر(ص) باشد.

درتأیید این مطلب سخن خود آن حضرت است آنجا که ترکها را توصیف کرد، مردی از قبیله بنی‌کلب پرسید یا امیرالمؤمنین علم غیب به توعطا شده‌است حضرت تبسّم کرده فرمود: ای برادر کلبی آنچه گفتم علم غیب نبود بلکه دریافتی از صاحب علم (پیامبر (ص)) بود. علم غیب منحصراً علم قیامت است و آنچه که خداوند آن را علم غیب شمرده است: إِنَّ اللهَ عِنْدَه عِلْمُ السّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ

وَيَعْلَمُ مٰافِي الأَرْحٰامِ[۱۵۵] از مرد و زن، زشت و زیبا، شقاوتمند و سعادتمند، آن که‌در هیمه‌جهنم یا در بهشت همنشین انبیاست. این‌است‌دانش‌غیبی‌که هیچ‌کس جز خدا آن را نمی‌داند.

غیر از امور یادشدهٔ فوق بقیّه دانشی است که خداوند به پیامبرش آموخته، و پیامبر مرا تعلیم داده و برایم دعا کرده‌است که این دانش را سینهٔ من حفظ کند و سراسر وجودم آن را دریابد این سخن حضرت بروشنی دلالت می‌کند که علوم را از پیامبر آموخته است.

درپاسخ این اشکال می‌گوییم که ادّعای ما این نیست که آن حضرت دانای به غیب است بلکه ادّعای ما این است که نفس قدسی آن حضرت را استعدادی بوده است که امور غیبی از افاضهٔ جود خداوند متعال برآن نقش می‌بسته است. میان علم غیبی که جز خدا نمی‌داند و علمی که مادربارهٔ آن حضرت ادّعا می‌کنیم فرق است. زیرا منظور از علم غیب علمی است که از طریق اسباب حاصل نشده باشد و این جز دربارهٔ حق متعال دربارهٔ کسی صدق نمی‌کند. زیرا هرعالمی غیر از خداوند متعال علمش را به وسیلهٔ اسباب دریافت داشته است و سبب اصلی جود خداوندی است‌که یا با واسطه است یا بی‌واسطه. بنابراین هرچند اطلاع برامر غیبی‌است ولی علم‌غیب گفته نمی‌شود و برای اطلاع برامر غیب همهٔ مردم اهلیّت ندارند بلکه نفوسی که به عنایت الٰهی مخصوص گردیده‌اند اهلیّت دارند. چنان که خداوند متعال فرموده است: **عٰالِمُ الغَيْبِ فَلايُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِهِ اَحَداً اِلاّ مَنِ ارْتَضىٰ مِنْ رَسُولٍ**[۱۵۶].

---

۱۵۵ ـ سوره لقمان (۳۱): آیه (۳۴): علم ساعت (قیامت) نزد خداست و او باران را فرو بارد و آنچه که در رحمهاست می‌داند.

۱۵۶ ـ سورهٔ جن (۷۲): آیهٔ (۲۶): او دانای غیب است و هیچ کس را برغیب مطلع نساخته است مگر پیامبری را که صلاح بداند.

پس از دانستن آنچه که توضیح داده شد روشن است که سخن حضرت درست و مطابق آن چیزی است که ما بیان کردیم. زیرا آن حضرت نفی علم غیب از گفتارش کرد و آن را دریافتی از جود خداوند تعالی دانست و گفته امام(ع) که «آنچه می‌گویم دریافتی از صاحب علم است» اشاره به این است، که پیغمبر(ص) واسطهٔ در تعلیم آن حضرت بوده‌است. و این همان آمادگی نفسانی وی برای دریافت اخبار غیبی درطول مصاحبت با پیامبر می‌باشد. و کلام امام(ع) اشاره به کیفیّت سلوك و اسباب اطاعت و دریافت است تا آن جا که نفس آمادهٔ نقش پذیری امور غیبی و خبردادن از آنها شود.

باید دانست‌که تعلیم، ایجادعلم نیست‌هرچندلازمهٔ تعلیم ایجادعلم‌است، بنابراین تعلیم آن حضرت از ناحیهٔ پیامبر، منحصر به آگاهی آن حضرت برصور جزئیّه‌نیست، بلکه آمادگی‌نفس آن حضرت بردریافت امور کلّی‌است. اگر اموری که امام(ع) از پیامبر دریافت می‌کرده‌است صرفاً امور جزئی می‌بود نیازی نبود که پیغمبر(ص) برایش دعا کند تا واقعیّت‌را درك کند. زیرا درك امورجزئی امری ساده و ممکن است‌حتّیٰ برای‌کسانی که‌مختصر فهمی داشته‌باشند امری ساده و ممکن است. آنچه که نیازمند به دعا برای آماده‌شدن ذهن جهت انواع دریافتهاست امور کلّی است که جزئیّات را فراگرفته و نحوهٔ استنتاج جزئیّات از کلیّات و تفصیل هریك واسباب و وسایلی که برای درك این امور لازم است فراهم کند.

از چیزهایی که این دعا را تأیید می‌کند سخن خود آن حضرت است که فرمود: «رسول خدا(ص) هزارباب از علم را به من تعلیم داد که از هر دری هزارباب گشوده می‌شد.[۱۵۷]» همچنین است سخن پیامبر(ص) دربارهٔ آن حضرت: «جوامع سخن به من و جوامع علم به علی عطا شده‌است.» منظور از

---

۱۵۷ ـ عَلّمَنی رسولُ الله(ص) الف بابٍ مِنَ العِلْمِ فَانفَتَح لی مِنْ کُلِّ بابٍ الفَ باب.

گشوده شدن باب علم جدا شدن و انشعاب قوانین کلّی از اموری که از قوانین کلی‌تر است و مقصود از جوامع علم چیزی جز قوانین و قواعد کلّی علم نیست.

سخن پیامبر(ص) دربارهٔ آن حضرت: **أُعطِيَ عليٌّ جوامع العلم**، با توجه به این که **أُعْطِيَ** فعل مجهول است، دلیل روشنی براین است که عطا کنندهٔ جوامع علم به علی (ع) پیامبر (ص) نبوده‌است بلکه همان کسی است که به پیامبر جوامع سخن را عطا فرموده‌است و آن حق سبحانه و تعالیٰ می‌باشد.

امّا اموری که خداوند سبحانه و تعالیٰ برشمرده‌است همان امور غیبی می‌باشد. سخن امام(ع) که فرمود غیب را احدی جز خدا نمی‌داند اشاره به این گفتهٔ خداوند است: **وَعِنْدَهُ مَفٰاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهٰا اِلاّ هُو**[158]. از این آیهٔ شریفه تخصیص علم غیب به خدا استفاده می‌شود، چنان که سخن دیگر حق تعالی مؤیّد این حقیقت است: **عٰالِمُ الغَيْبِ فَلايُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِه اَحَداً اِلاّ مَنِ ارْتَضىٰ مِنْ رَسُولٍ** در این که علم غیب خاصّ خداست شکی نیست. و هیچ عاقلی در فهم این موضوع نیاز به کوشش فکری ندارد و بزودی در ضمن شرح **(نهج‌البلاغه)** مطالب بیشتری دراین‌باره به خواست خدا خواهد آمد.

بحث دوّم ـ صدور افعال خارق العاده از امام(ع) در این بحث به سه قسمت، امکان، سبب و علّت، وقوع افعال خارق‌العاده از معصوم توجّه می‌شود.

مقام اوّل ـ امکان و سبب افعال خارق‌العاده.

برکسی که اهلیّت دریافت نورانیّت حق را دارد هرگاه بشنود یکی از اولیای خدا کاری انجام داده است که در توان دیگر همنوعانش نیست مانند خودداری از خوردن غذا در زمانی طولانی که در توان همنوعانش نیست و یا انجام اعمالی خارق‌العاده که دیگران توان آن را ندارند مانند طوفانها، زلزله‌ها، نزول بلاها،

---

۱۵۸ ـ سوره انعام (۶): آیه (۵۹): کلید خزائن غیب نزد خداست، کسی جز خدا برآن آگاه نیست.

فرورفتن قومی درزمین، شفای بیماران، سیراب کردن تشنگان، تمکین و خشوع حیوانات ومانند اینها، واجب است که تکذیب نکنند، زیرا اگر توجّه کند در موارد خاصّی وقوع این امور را در طبیعت ممکن می‌بیند. امّا خودداری از خوردن غذا درمیان افراد عادی ممکن است. اگر دقّت کنی امکان وقوع آن را در افراد هنگام بروز عوارض غیرمنتظره‌ای می‌بینی چه آن عوارض بدنی باشد مانند بیماریهای سخت یا نفسانی باشد مانند غم و اندوه.

علت نخوردن غذا درحال بیماری جسمی به این دلیل است که قوای بدنی به هضم مواد غذایی رسوبی انباشته، پرداخته و از هضم غذاهای تازه و خوب خودداری می‌کند و احتیاجی به جایگزینی غذاهای هضم شده ندارد، بنابراین چه بسا مدت زیادی غذا از شخص قطع می‌شود که اگر همان غذا برای مدت کمتر از یك دهم آن، از شخصی دیگری قطع شود خواهد مرد درحالی که بیمار با نخوردن غذا زنده می‌ماند

امّا نخوردن غذا به سبب عارضهٔ روحی مانند این که ترس برکسی عارض گشته و موجب فرونشستن شهوات وفساد هضم و ناتوانی از انجام‌کارهای طبیعی می‌شود، با این که پیش از بروز ترس بدن آمادگی کافی برای کارهای مزبور داشته است. بازماندن جسم از انجام کارهای طبیعی خود به دلیل سرگرمی نفس به امور مهم است. که باعث عدم توجّه به بدن شده‌است. وقتی که امکان این حقیقت را به سبب پیش آمدن عوارض غیرمنتظره دانستی روشن می‌شود که سبب خودداری شخص عارف از غذا توجّه کامل او به‌عالم‌قدس است‌که باعث‌سیری او می‌شود.

توضیح این که هرگاه نفس مطمئنّه قوای جسمانی خود را ریاضت بدهد قوای نفسانی جانشین قوای جسمانی می‌شود و هرچه قوای نفسانی شدّت پیدا کند قوای جسمانی رو به ضعف می‌رود تا آنجا که قوای طبیعی وابسته به نیروی نباتی متوقّف می‌شود. دراین صورت هضم غذا دربدن جز آن مقدار که درحال

بیماری انجام می‌گرفت انجام نمی‌گیرد و بدن درحال بیماری جز تحلیل رطوبتهای بدن به وسیلهٔ بروز حرارت عارضه که به این حالت سوء مزاج حار می‌گویند، انجام نمی‌دهد. زیرا غذا برای جبران رطوبتهای تحلیل رفته است و شدّت نیازمندی به غذا متناسب با کثرت تحلیل است درحالی که درشخص بیمار تحلیل صورت نگرفته تا نیاز به غذا داشته باشد، چون بدن بشدّت درتحلیل غذای مصرفی ضعیف شده، بدین سبب نیاز به غذا برای جایگزینی مقدار تحلیل شده بسیار کم است.

امّا عرفان ـ توجه نفس به امور عرفانی موجب بی‌نیازی از غذا خوردن می‌شود و بی‌نیازی بدن از مصرف غذا برای این است که وقتی بدن از نیروهای جسمانی اعراض کرد وپس از متابعت نفس به ذات حق توجّه کرد و از غذای معرفةالله تغذیه کرد از انجام دادن کارهای بدنی باز می‌ماند. معصوم درسخن خود به همین حقیقت اشاره دارد: «من مانند هیچ یك از شما نیستم در نزد پروردگارم بیتوته می‌کنم او مرا غذا می‌دهد و سیراب می‌سازد[۱۵۹]». با توضیح مطلب فوق روشن شد که بیماری هرچند موجب خودداری خارق‌العاده از غذاخوردن می‌شود لکن امساك از غذا براثر توجهات نفسانی و عرفانی به ذات حق سزاوارتر است.

امّا قدرت برانجام اعمال فوق‌العاده‌ای که از توان همنوعان امام(ع) خارج است نیز ممکن می‌باشد توضیح این که هرگاه دانستی که منشأ قوای جسمانی روح حیوانی است و عوارض غیرمنتظره‌ای که برای انسان پیش می‌آید گاهی موجب انقباض روح در اعمال داخلی بدن می‌شود مانند ترس و اندوه، که موجب ضعف و زوال قوای بدن می‌شود. عوارض غیرمنتظره نیز گاهی باعث بروز عوارضی درخارج بدن می‌شود مانند خشم و گاهی انبساط خاطر معتدلی را

---

۱۵۹ ـ لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُني وَيُسْقِيني.

ایجاد می‌کند مانند خوشحالی طرب‌انگیز که آثار متفاوتی دارد و این خوشحالی طرب‌انگیز موجب نیرو و نشاط آن می‌شود.

هرگاه این مطلب فهمیده شده‌باشد، چون شادی شخص عارف به سرور حق متعال قوی‌تر از شادی حاصل از توجّه به غیر خدا می‌باشد و فیوضات حق، عارف را کاملاً پوشانده و در پیشگاه حق متعال به کوشش وا می‌دارد قهراً قدرت او برانجام کارهای ممکن قویتر از غیر اوست.

علّت و سبب برای دیگر کارهای خارق العاده به شرح زیر بیان می‌شود:

در جاهای دیگر ثابت شد که وابستگی نفس به بدن مانند تصویر برجسم نیست بلکه به لحاظ تجرد، اداره کنندهٔ بدن می‌باشد و کیفیّت اعمال نفسانی به طریق زیرگاهی باعث ظهور حوادثی می‌شود:

۱ ـ گاهی می‌بینی که شخصی برروی شاخهٔ بلندی که برروی زمین افتاده است، راه می‌رود و آن را به هرطرف که بخواهد می‌برد، اگر فرض شود که همین شاخه بردیواری بلند قرار داشته باشد، آن شخص را در وقت راه رفتن لرزان می‌بینی، زیرا تخیّلات و توهّماتش مرتّب وی را تهدید به سقوط می‌کند چون بدن متأثّر از قوّهٔ وهم و خیال است به همین دلیل گاهی از روی شاخه به زمین می‌افتد.

۲ ـ بدیهی است که مزاج انسان از عوارض نفسانی فراوان، مانند خشم، ترس، اندوه، شادی و غیر اینها متأثّر می‌شود.

۳ ـ توهّم بیماری یا تندرستی گاهی موجب بیماری یا تندرستی می‌شود و این نیز از امور ضروری است[۱۶۰].

هرگاه این حقیقت را قبول داشته باشی می گوییم: هرگاه مزاج این تأثیرات

۱۶۰ ـ تلقین به نفس از نظر روانشناسی تأثیر بسزایی در بیماری و تندرستی انسان دارد، بسیاری از افراد سالم بیمار تلقینی‌اند، و فراوانندبیمارانی که با تلقین سلامت خود را باز می‌یابند (ویراستار).

را از احوال نفسانی می‌پذیرد، چه‌مانعی دارد که برای بعضی از نفوس خصوصیّتی باشد که توان تصرّف در عناصر این جهـان را داشته باشد. به طوری که نسبت آن شخص به عناصر مانند نسبت نفس ما بـه بدنمان باشد، و دراین صورت درآماده ساختن عناصر جهـان اثر بگذارد تا بر آن عناصر صورِ امـور غریبه‌ای که از توان افراد دیگر خارج است ببخشد. و هرگاه بـه این قوّهٔ نفسانی ریاضت ضمیمه شود و صورت غضب و شهوت شکسته شده و در دست قوهٔ عاقلـه اسیر شود، شك نیست که برانجام امور خـارق‌العاده تواناتر خواهد شد. توانـایی برانجام کارهای خارق‌العاده یا برحسب طبیعت اصلی و اوّلـی است ویابرحسب طبیعت ثانوی و یا از جهت کوشش و تلاش در ریاضت و تصفیهٔ نفس است.

آن که بـرحسب طبیعت اوّلی باشد مانـند معجزات انبیا و کرامتهـای اولیا، واگر ریـاضت و کوشـش ضمیمه این طبیعت اوّلیّـه شود بـه آخرین درجـهٔ کمال خواهد رسید. گـاهی برکسی که دارای توانایی برعنـاصر جهان است هوای نفس غلبـه کرده و آن را درجهت شـرّ و در امور خبیثـه به کـار می‌گیرد. ونفس خـود را مانند ساحر درآن جهت ریاضت می‌دهد. زشتی کار این‌گونه اشخاص، آنها را از رسیدن به درجهٔ کمال باز می‌دارد.

اوّلین شرط توانـایی تأثیر درعناصر جهان در نبـوّت این است که از جانب خداوند مأمور به اصلاح مردم باشد. و از شرایط کرامت اولیا امور زیر است:

۱ ـ در بیشتر علومشان بی‌نیاز از معلم بشری باشند، بلکه بیشتر دانش‌آنها به وسیله حدس مقدس و پیوند محکم آنان به ذات خداوند حاصل شود.

۲ ـ امـور خارق عادت مـانند ماه گـرفتگی، تحریکات و سکینـات (نظیر زلزله و باران آمدن و قطع آن) در فرمان آنهاست و با ارادهٔ آنها صورت می‌پذیرد.

۳ ـ توان خبردادن از امور غیبی یا جزئیّاتی را که درگذشته اتفاق افتاده و یا درآینده اتفاق خواهد افتاد، داشته باشد.

اوّلین و عمده‌ترین فرق میان انبیا و غیرآنها رابطه داشتن با ماورای طبیعت و مأموریّت آنها از جانب‌خدا برای اصلاح بشر است و شك‌نیست اختصاصشان به ماورای طبیعت به دلیل شدّت اتصالشان مـی‌باشد. بنابراین محکمترین رابطه را با خداوند و مبدأ اعلا دارند و به‌همین دلیل کاملترین قدرت را نسبت‌به دیگران دارند. اختلاف مراتب دیگران با انبیا بازگشتش به تفاوت در قرب و بُعد و اتصال نفسانی انبیا به مبداء اوّل می‌باشـد، ولی در دیگر خصوصیّات و صفات، دیگران با انبیا مشترکند. پیامبر(ص) به همین‌معنا اشاره فرمود: «دانشمندان امّت‌من مانند انبیای بنی‌اسرائیل‌اند»[۱۶۱].

تفاوت میان معجـزه و کرامت این است که اگر انجام کار خـارق‌العاده به دلیل ارتباط با خداوند باشد آن را معجزه مـی‌نامیم. واگر بدون رابطه با خداوند و بـه وسایـل دیگر صـورت گیـرد کرامـت خواهـد بـود. تحقیق دراین بحث مبتنی برمقدمات و اصـولی است که این‌جا محل ذکر آن نیست و باید از منـابع مربوطه مطالعه شود.

مقام دوّم ـ وقوع فعل خارق‌العاده به‌وسیله امام(ع) راه دستیابی به وقوع امور خارق‌العاده به وسیلهٔ امام(ع) روایات است و این مـوضوع به شکلهای گوناگونی روایت شده که بعضی به صورت خبر متواتر و بعضی به صورت خبر واحد ضبط شده‌است. از امور خـارق‌العاده‌ای که به صورت تـواتر از علی(ع) نقل شده این است کـه وقتی حضرت بـه در خیبـر رسید آن را از جـای کند. درِ خیبـر از سنگ یکپارچه‌ای بود کـه جماعتی از حرکت دادن آن ناتوان بودنـد. در چگونگی کندن در خیبر نقل شـده‌است که پس از کندن چنـد ذراع آن را پرتاب کرد و هفتـاد نفر برآن جمع شدند و کوشش کردند تا آن را به جایش بازگردانند.

---

۱۶۱ ـ علماء امّتی کأنبیاء بنی‌اسرائیل.

روایت شده‌است که آن حضرت فرمود: «درِ خیبر را کندم و آن را برای خود سپری قرار داده و به جنگ پرداختم و پس از آن که خداوند دشمن را خوار کرد در را برای ورود به دژ یهودیان برروی خندق پل قرار دادم. و پس از خاتمه جنگ آن را به داخل خندق انداختم». مردی به آن حضرت عرض کرد: آیا سنگینی سنگ را احساس کردی؟ جواب داد: نه، مگر به اندازهٔ سپری که درجنگها در دست داشتم.

روشن است که این کار از قدرت بدنی آن حضرت صادر نشده‌است گرنه افراد دیگری که به ظاهر از آن حضرت قویتر بودند برانجام آن قادر بودند. به همین دلیل است که امام(ع) فرمود: «در خیبر را باقوّهٔ بدنی بلند نکردم بلکه آن را باقدرت ربّانی کندم.» شعرا در این‌باره اشعار فراوانی دارند و این داستان دربین مردم مشهور و معروف است. برای ما بیان فضایل آن حضرت دراین‌جا همین مقدار کافی است. شما می‌توانید برای اطلاع بیشتر دربارهٔ معجزات انبیا و کرامت اولیا به کتابهایی که دراین موضوع نوشته شده مراجعه کنید.

بنی‌امیّه با تحریف و برشمردن معایب و زشتیها، در پوشاندن فضایل و خاموش کردن نور آن حضرت کوشش کردند، تا آنجا که برهمهٔ منابر آن حضرت را دشنام دادند و از بیان روایتی که فضایل آن حضرت را در برداشته باشد جلوگیری کردند، و مانع آن شدندکه کسی‌نام فرزندش را علی بگذارد ولی همهٔ این کوششها برای پوشاندن فضایل آن حضرت نتیجه‌ای جز ظهور و آشکار شدن نورانیّت آن حضرت را در برنداشت که: یَأْبَی اللهُ اِلاّ اَنْ یُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْکَرِهَ الْکافِرُونَ [۱۶۲].

تولّد آن حضرت ۱۳ سال قبل از آغاز دعوت پیامبر(ص) بود. برخی ۱۲ سال و برخی ۱۰ سال نیز گفته‌اند. درشب جمعه ۱۳ روز از ماه رمضان باقی

---

۱۶۲ ـ سوره توبه (۹): آیه (۳۲): خداوند ابا دارد که جز نور خود را برافروزد هرچند کافران نخواهند.

مانده در سال ۴۰ هجری در مسجد جامع کوفه به شهادت رسید درحالی که ۶۳ از عمر مبارکش گذشته بود[۱۶۳]. در این‌جا مقدمه را به‌پایان می‌بریم و پس از این به شرح مطالب کتاب **نهج‌البلاغه** می‌پردازیم و پیش از آن نسب سیّد رضی (ره) را توضیح داده و لغات مشکلی را که سیّد رضی(ره) به‌کار برده است توضیح خواهیم داد.

نسب سیّد رضی: سیّد بزرگوار رضی‌الدین ذوالحسبین نامش محمّد پسرطاهر، پسرحسین، پسرموسیٰ، پسرمحمّد، پسرموسیٰ، پسرابراهیم، پسرموسی(ع)، پسرجعفر(ع)، پسرمحمّد(ع)، پسرعلی(ع)، پسرحسین(ع)، پسرعلی‌بن‌ابیطالب(ع).

به این دلیل او را ذوالحسبین گفته‌اندکه نسب بزرگوارش که دارای فضیلت خاصّی است با کمال نفسانیش به علم و ادب در هم آمیخته است.

درسال ۳۵۹ در بغداد متولّد شد و در محرّم سال ۴۰۶ هجری قمری در محلّهٔ کرخ بغداد وفات یافت. با برادرش سیّدمرتضیٰ در جوار جدش امام حسین(ع) دفن شد.

---

۱۶۳ ـ مشهور این است که ۱۱ روز از ماه رمضان باقی مانده بود که حضرت ضربت خوردولی شهادت آن حضرت روز ۲۱ رمضان اتفاق افتاد ـ م.

خطبهٔ سیّد رضی

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان، پس از حمدِ خداوندی که حمد را بهای نعمتها، پناه بلاها، وسیله‌ای برای بهشت وسببی برای افزایش احسان خود قرار داد، سلام و رحمت بررسولش پیامبر رحمت، رهبر پیشوایان و چراغ فروزان امّت باد. رسولی که از ریشه جود و عصارهٔ بزرگواران پیشین، کشتگاه تبار نیکوسیرتان و شاخهٔ درخت سرسبز پربرگ و بار، برگزیده شده‌است. درود و رحمت برخاندان پیامبر که چراغ تاریکیها، پناهگاه مردمان نشانهٔ روشن دین و وزنه‌های برتر فضیلت بودند. درود خدا برهمهٔ آنها باد، درودی که برابر فضیلتشان و پاداش عملشان و بسندهٔ پاکیزگی اصل وفرعشان باشد تا زمانی که فجر برمی‌آید و ستارگان پیدا می‌شوند.

من در اوّل جوانی و آغاز عمر به تألیف کتابی درخصایص امامان(ع) که مشتمل بر اخبار زیبا و سخنهای گرانبهایشان بود پرداختم. غرضی که به عنوان مقدمه درآغاز آن کتاب آوردم مرابه نوشتن کتاب **خصایص الائمه** واداشت و پس از آن که خصایص ویژهٔ امیرمؤمنان(ع) را به پایان رساندم، موانع زندگی و گرفتاریهای روزگار مرا از تمام کردن کتاب بازداشت و همان مقدار از کتاب را که

نوشته بودم، به بابها و فصلهایی تقسیم کردم، آخرین قسمت فصلی بود که سخنان کوتاه و زیبای امام(ع) را در موعظه، حکمت، مثل و آداب دربرداشت. و شامل خطبه‌های طولانی و نامه‌های مفصّل نبود.

گروهی از دوستان که از زیباییهای سخن امام(ع) به شگفت‌آمده بودند کتاب را پسندیده و از من خواستند دست به تألیف کتابی بزنم که مشتمل بر گزیدهٔ سخنان آن حضرت درهمهٔ فنون باشد و تمام قسمتها اعم از خطبه‌ها، نامه‌ها، مواعظ و آداب علمی را در برداشته باشد. چنین کتابی محققاً شامل عجایب بلاغت، غرایب فصاحت، جواهر عربیّت و روشنگر امور دین و دنیا خواهد بود چنان که درکلام هیچ کس چنین جامعیّتی نبوده و کتابی بدین جامعیّت فراهم نیامده است. زیرا امام(ع) بنیانگذار فصاحت و کار بردآن، وریشهٔ بلاغت و بوجود آورندهٔ آن می‌باشد. از بیان آن حضرت نهفته‌های بلاغت آشکار و قوانین آن فراهم شده‌است. و هرخطیبی از مثالهای آن حضرت پیروی کرده و هرگویندهٔ بلیغی از سخن آن حضرت یاری جسته است، با این وصف کسی به پایه آن حضرت نرسیده و همگان از تقدّم بروی باز مانده‌اند. زیرا سخنان آن حضرت سخنانی است که از بستر علم الهٰی برخاسته و درآن بوی سخن پیامبر است.

خواهش دوستان را برشروع چنین کاری اجابت کردم با علم به این که دراین کار نفع بزرگ و آوازهٔ بلند و پاداش فراوان است. برآن شدم که مقام بلند امام(ع) را دراین زمینه به اضافهٔ محاسن زیاد و فضایل جامعی که دارد بیان کنم.

امام(ع) در نهایت رساندن بلاغت از همهٔ پیشینیان ، آنان که در ادای سخن ممتاز و بی‌مانندند، سرآمداست. زیرا سخن آن حضرت دریایی است که قابل سنجش نیست و جامعیّتی دارد که قابل شمارش نیست. نظر به سخن بلند امیرمؤمنان و این که من از تبار آن حضرتم، برای من جایز است که افتخار کرده و

به قول فرزدق توسّل جویم:

اولئِكَ آبائی فجِئنی بِمِثلِهِمْ اذا جمعْتَنا یٰا جریرالمجامع [1]

دریافتم که سخن امام(ع) برسه محور دور می‌زند:

محور اوّل: خطبه‌ها و دستورالعملها؛

محور دومّ: نامه‌ها و نوشته‌ها؛

محورسوّم: حکمتها و موعظه‌ها؛

با توفیق خداوند تعالیٰ خطب زیبا را برای ابتدای کتاب برگزیدم و سپس نامه‌های زیبا وپس از آن حکم و آداب زیبا را آوردم. وبرای هرکدام از این بخشها بابی را اختصاص دادم. و اوراق سفید زیادی را برای هرباب درنظر گرفتم تا آنچه را که اکنون نیافتم و بعداً برآن دست یابم دراوراق بنویسم.

هرگاه به سخنی از آن حضرت برخوردم که درضمن سخنرانی یا جواب نامه یا غرض دیگری بیان شده بود و مستقیماً با ابواب یادشده رابطه نداشت، هریك را به تناسب و باتوجه به غرض آن در بابی قرار دادم. با این همه از گفتار پراکنده فصول غیرمنظمی به وجود آمد. و سخنان زیبایی بدون عنوان حاصل شد. زیرا من بیشتر به نکات مهم و سخنان بلند توجّه داشتم نه به عنوان و ترتیب آنها.

از شگفتیهای آن حضرت که او را از دیگران ممتاز و بی‌شریك و انباز ساخته این است که هرگاه اهل تفکّر و تأمّل سخنان آن حضرت را درباب زهد و موعظه، تذکر و انذار، ملاحظه کنند و سابقهٔ ذهنی نسبت به شخصیّت، نفوذ کلام و سلطهٔ معنوی آن حضرت نداشته باشندشك نخواهند کرد که این سخنان سخن کسی است‌که بهره‌ای جز زهد، وپیشینه‌ای جز عبادت نداشته و در گوشهٔ خانه‌ای

۱ ـ آنان پدران من هستند ای جریر هرگاه ما در جمعیّتی باشیم اگر می‌توانی مانند آنها را بیاور.

یا دامن کوهی عـزلت گزیده و جز خـود را ندیده، و احساسی جـز احساس خود نداشته است و بـاور نخواهند کرد که ایـن سخن کسی است که در دریای جنگ فرو می‌رفته و شمشیرش را برای زدن گردنها، از نیام می‌کشیده و دلاوران را برخاك می‌افکنده، و از خـونشان سیل به راه می‌انداختـه و جانشان را از کالبد مـی‌گرفته است. درعین حال زاهد زاهـدان و سرآمد بندگان شایستـه خدا بوده‌است. و این همان فضیلت شگفت‌انگیز و خصیصهٔ لطیفی است که به وسیلهٔ آن بین اضداد را جمع کرده و صفات مختلف را فراهم آورده‌است. بارها این خصوصیّت حضرت را با برادران دینی گفتگو و تعجّب آنها را بیشتر برمی‌انگیختم و آن موجب عبرت و تأمّلشان می‌شد.

چه بسا ضمن انتخاب سخنان امام(ع) به عبارات مشابه و معانی مترادف برمی‌خـوردم و علّتش این بود کـه درنقل سخنان امـام(ع) اختلاف زیـادی وجود داشت، بنابراین بسیار اتفاق می‌افتاد که روایتی از سخنان امام(ع) را درموضوعی انتخاب می‌کردم سپس به روایت دیگری برمـی‌خوردم که همان سخن به مناسبت دیگری با جملات بیشتر و الفاظ بهتری آمده‌بود. و این باعث می‌شد که نسبت به انتخاب اوّل تجدیـدنظر کنم و به سخنان بلنـد آن حضرت توجه نمـایم. وگاهی پس از انتخـاب فرازی، بخشی از آن سخن از روی اشتبـاه تکرار می‌شد. بـا این وجود ادّعا نمی‌کنم که بـه تمام گفتار امام(ع) دست یافته بـاشم، آن‌گونه که هیچ مطلبی فروگـزار نشده‌باشد. بلکـه بعید نیست علیٰ رغم تصوّرم بـه سخنانی از آن حضرت دست نیافته باشم. خلاصه آنچه درقدرت و توانم بوده‌است انجام داده‌ام و نسبت به آنچه کـه دردسترسم نبوده مسؤول نیستم. و برمن جـز نهایت تلاش و کوشش و به کارگیری حدّ اعلای تـوان تکلیفی نیست، امید که خداوند متعال مرا یاری و ارشاد فرماید.

پس از جمع آوری نام آن را **نهج‌البلاغه** نهادم. زیرا برروی هرکس که درآن

بیندیشد درهای بلاغت را می‌گشاید و خواهان بلاغت را بدان نزدیك می‌کند. عالم و متعلّم، دانشمند و دانش پژوه، سخنور و پارسا نیاز خود را از آن برآورده می‌سازند. درضمن آن از شگفتیهای سخن امام(ع) دربارهٔ توحید و عدل و تنزیه خداوند متعال از مشابهت خلق، حقایقی وجود دارد که هرتشنه‌ای را سیراب می‌کند، و هربیماری را شفا می‌دهد و هرشبهه‌ای را برطرف می‌سازد. از خداوند متعال امید توفیق و عصمت (از خطا) و انتظار کمك و یاری دارم. و از خطای دل قبل از خطای زبان و از لغزش سخن پیش از لغزش قدم به خداوند سبحان پناه می‌برم که او مرا کفایت کرده و نیکو وکیلی است[۲].

می‌گویم (شارح) «اَمّا» حرفی است که همواره سخن به آن آغاز می‌شودو آن را به دو قسم یا بیشتر تقسیم می‌کند و جملاتی را می‌سازد که هرکدام دارای حکم خاصی هستند.

در کلام سیّدرضی «**امّا بعدحمدالله**» جزء دوم‌سخن به‌حساب‌می‌آید وتقدیر کلام همراه جزء اول (که محذوف است) چنین‌است: **اَمّا قَبْلَ الشّروعِ فِي‌المطلوب فَـالْحَمْدُلله، وَامّـابَعْدَ حَمْـدِاللهِ فَاِنّی کُنْتُ فی عُنفُـوانِ السّنِ** . جزء اول بـه خاطـر اختصار سخن حذف و سپس این حذف معمول شده‌است و درگفتار خطابی و غیرآن حسن استعمال یافته، تا آنجاکه به‌همان اندازه که حذف آن زیباست ذکرش ناپسند است.

سیبویه دراین‌باره گفته است: «اَمّا» با جمله‌ای که بر آن داخل می‌شود در

---

۲ ـ خوانندگان محترم باید توجه داشته باشند که شارح بزرگوار «علیّ‌بن میثم» براین است که در ابتدای هرخطبه یا سخن امام(ع) اول لغات مشکل را معنی کرده، سپس بـه شرح فرازهای مختلف خطبه یا کلام می‌پردازد و گاهی پیش از معنی کردن لغات و شـرح سخن، قواعد نحوی لازم را توضیح می‌دهد و بعضـاً در اثنای شرح به بیان بعضی قواعـد نحوی یا معانی بیان مورد لـزوم می‌پردازد. به همین دلیل درآغاز شرح خطبه کـه سیّدرضی ابتدا قواعد نحوی، سپس معنای لغات مشکل و آنگاه به شرح خطبه پرداخته است. ـ م.

حکم یك جملهٔ شرطی متصل است. و جملهٔ زیر را مثل آورده‌است: هرگاه بگویی: **اَمّا زیدٌ فَمُنطَلِقٌ**، تقدیرجمله این است: **مَهْمٰا یَکُنْ مِنْ شَيٍ فَزیدٌ مُنْطلِقٌ**. با ذکر این مثال به لزوم «**فا**» برسر جواب، تأکید کرده است وبرای مثال مذکور دو جملهٔ شرط و جزا قرار داده‌است، و چنان که درمثال ذکر شد، جز جملهٔ جزا درسخن نیامده‌است. و جملهٔ شرط «**مهمایکن من شیء**» به خاطر اختصار حذف شده و حرف «ف» به نیابت از جملهٔ شرط در قسمت دوّم جزا به کار گرفته شده‌است. چنان که حرف «ی» در جمله منادا به جای فعل «**ادعوا**» و حرف **نَعَم** درجمله سؤالی به جای جواب به کار می‌رود.

«ف» که به نیابت از جملهٔ شرط باید در اوّل جملهٔ جزا برسرمبتدا بیاید به قسمت دوّم جمله برسرخبر آمده‌است، تا این «ف» در صدر کلام نباشد. زیرا جایگاه حرف «ف» همواره وسط کلام، میان دو مفرد یا دو جمله است.

کلمهٔ «بعد» در خطبهٔ سیدرضی به معنای ظرفی است‌که نیاز به متعلّق دارد، بنابراین تقدیر کلام چنین می‌شود: **امّا قولی بعد حمدالله...** . چون بعد ظرف است و نیاز به متعلّق دارد، کلمهٔ **قولی** به عنوان متعلّق ظرف در تقدیر گرفته شده است.

حَمْد: لفظ تشکیکی است که هم از ناحیه شکر گزار به عنوان شکر دربرابر نعمتی که از خداوند نعمت به او رسیده‌است ادا می‌شود و هم به عنوان ستایش مطلق، بدون آن که نعمتی درکار باشد، به صرف دیدن کار نیکو از کسی، به کار می‌رود. بنابراین حمد از شکر عمومی‌تر و از مدح خصوصی‌تر است، زیرا حمد اختصاص به صاحبان عقل دارد و مدح برای غیر دارندگان عقل به کار می‌رود، مثلاً می‌گویند: «اسب را ستودم» و نمی‌گویند مدح کردم[۳].

۳ـ شکر در برابر نعمت، با زبان و غیر زبان انجام می‌گیرد. حد ستایش با زبان است در برابر نعمت یا غیر نعمت. مدح ستایش با زبان است برای زیبایی غیر اختیاری ـ م.

مَعاذ: پناهگاه.

وَسیل: جمع وسیله، و آن هرچیزی است که انسان را به خدا یا غیر خدا نزدیك کند.

صَلوٰة: میان چند معنی مشترك است. و از ناحیه خداوند به معنای رحمت است.

نَبیّ: یا از ریشه نبوّت گرفته شده که به معنای رفعت است، زیرا مقام پیامبربرتر از مقام مردم است و رئیس آنهاست. بنابراین درریشهٔ کلمه همزه وجود ندارد. و یا از «نَبأ» که به معنای خبر است گرفته شده است، چون پیامبر از خداوند متعال خبر می‌دهد.

اُمَّة: مردم ،جمعیت.

منتخب: برگزیده، منتخب.

سُلالَةالشيء: خلاصه و عصارهٔ چیزی. چنان که نطفه، سلالهٔ انسان است و به فرزند انسان سلیل می‌گویند.

مَجْد: دراصل به معنای بزرگواری است، مجید یعنی کریم و ماجد نیز به همین معناست.

اَعْرَق الرَّجُل: دارای نسبت والا، و آن کسی است که ریشه در بخشندگی دارد.

عِصَم: جمع عصمت، به معنای منع و بازداشتن است. می‌گویند **فلانٌ عصمة الخلق**، یعنی فلانی کسی است که آزار را از مردم دور کرده‌است و از آنها حمایت می‌کند.

مَنـار: نشانهٔ راه. «منار» لفظ مفرد است و الف آن از واو به وجود آمده‌است، وگاهی به معنای جمع مناره به کار می‌رود چنان که سیّدرضی دراین‌جا به معنای جمع گرفته است و به همین دلیل صفت آن را مؤنّث آورده‌است، هرچند این جمع قیاسی نیست، زیرا وزن مناره مِفْعَلَه است و قیاس جمع مِفْعَله، مفاعل است. و بدین ترتیب جمع مناره «مناور» می‌شود. جوهری گفته است: برخی که مَناوِر را مِنائر آورده‌اند همزهٔ اصلی را به همزه زائد تشبیه کرده و درجمع آن، را حذف کرده‌اند.

مثاقیل: جمع مثقال و آن چیزی است که با آن طلا و نقره را وزن می‌کنند و رفته رفته معنای جنس را پیدا کرده‌است؛ چنان که گفته می‌شود یك مثقال مشك و مانند آن و به تدریج از معنای محسوس به معنای معقول و مقادیر عقلی منتقل شده، چنان که گفته می‌شود یك مثقال فضیلت و گفته می‌شود این شیء در ازای آن است وقتی که درمقابل وبرابر آن شیء باشد به معنای وزن کردن و عوض قراردادن به کار رفته است.

مکافات و کفاء: به معنای ازاءاست و در اصل در امور مادی به کـار می‌رفته مثلاً گفته می‌شده «فلانی را به چیزی مکـافات دادی» یعنی به وسیلهٔ مادّیات پاداش داده شـد. و رفته رفته معنای پاداش معنوی را نیز بـه خود گرفته است ودرمعنای مادّی نیـز گفته می‌شود: **کفأت الاناء** یعنی ظرف از مایعی پرشد. و **کفاءِ الشّیء** بامدّ و همزه به معنای مثل ونظیر به کار رفته است.

خویّ النّجم: بدون تشدید واو به معنای سقوط است و با تشدید واو به حالتی از ستارگان گفته می‌شود که میل به پنهان شدن دارد.

عُنفوان الشّباب والسّن: آغاز جوانی و عمر.

الغَضّ: طراوت و شادابی.

غَضاضَةُ الغُصْن: تروتازگی و نرمی شاخه.

حدائی علی کَذا: مرا به کاری برانگیخت و به آن وا داشت. این لغت از حداء ابل گرفته شده و آن سرود خوانی و آواز خوش برای شتر است که آن را در راه رفتن تند می‌کند.

الخصایص: جمع خصیصه بروزن فعیله به معنای فـاعل و آن‌چیزی است از کمال و غیرآن که به انسان اختصاص دارد

محاجزات: جمع محاجزه و آن ممانعت از جانب دوطـرف است، مثلاً: روزگار از انجام کاری مخالفت می‌کند و انسان سعی می‌کند ممانعت روزگار را از میان ببرد.

مماطلات: جمع مماطله، بروزن مفاعله و برمعنای طرفینی دلالت داشته و به معنای امروز و فردا کردن است. گویا زمان به دلیل فریبکـاریش وعده‌های طولانی می‌دهد و در عمل خلف وعده می‌کند و گویا انسـان به دلیل آرزوی دراز انجام عمل را به زمان بعد موکـول کرده و باز خلاف می‌کند.

اُعْجِبَ فُلانٌ بکذا فهو مُعجبٌ : فعل مجهول است و زمانی گفتـه می‌شود که شخص چیزی را دوست داشته باشد و به آن میل کند و آن چیز در جایگاهی قرار گرفته باشد که برای آن شخص تعجّب آور باشد. مثلاً گفته می‌شود فلانی از عقل و رأی خود به عجب آمده‌است.

البدائع: جمع بدیعه بروزن فعیله و به معنای مفعول است و آن انجام کاری بدون نمونه و سابقه است بعدها بدائع برای کـارهای نیك و به عنوان مبالغه هم به کار رفتـه هرچند عمل مسبوق به سابقه بوده و به خاطر این که سخت نیکوست عملی برآن پیشی نداشته است.

مٰااَحْسَنَ کَذا: این جمله و مشابه آن دلالت برتعجّب دارد.

النّواصِع: جمع ناصعه خالـصِ هرچیزی را ناصع گویند. گفته می‌شـود: نَصَعَ الامر، یعنی کار واضح و آشکار شد

معجبین و متعجّبین: به عنـوان حال منصوب آورده شده‌انـد. شگفتی از چیزی سبب تعجّب می‌شود.

فنون الکلام: اقسام کلام و روشهای مختلف آن است.

عِلْماً: منصوب است چون مفعول لأجْله است. و ممکن است مصدری باشد که به جای حال قرارگرفته باشد وفعل سَلُونی درآن عمل کرده‌است.

قوانین: جمع قانون، و آن هرصورت کلّیی است که از آن احکام جزئی مطابق آن کلّی استنتاج شود. لفظ قـانون معرّب سریـانی است و بعضی گفته‌اند عـربی است که از زبان دیگر گـرفته شده و برای ثبات و بقـا وضع شده است و از ریشهٔ قِنْ که به معنای بـرده‌ای که پدر و مادرش بَرْدَه‌اند و او از دوجهت برده‌است، گرفته شده‌است. ویا از کلمهٔ قَنْقَنْ که به معنای راهنمای بینا و مطلع برآب قناتها می‌بـاشد گرفته شده‌است. و قُناقِن نیز به همین معناست. بنـابراین قانون هدایت کننده است به شرطی که جزئیّاتش شناخته شده‌باشد.

مَسْحَةٌ مِنْ جمال: اثر و عـلامت زیبایی. مثلاً می‌گـویند: عَلیٰ فلانٍ مَسْحَـةٌ مِنْ جمال. یعنی «فلانی نشانه‌های جمال را دارد». این واژه مخصوص مدح به کار رفته است. رسول خدا دربارهٔ جریربن عبدالله بجلی فرموده‌است: علیه مَسْحَةٌ مِنْ مُلْك. یعنی «نشانه‌های سروری و بزرگواری در اوهست». ذوالرُّمه در شعر چنین گفته است:

علیٰ وجـه منّ مسحـه مِن مـلاحـةٍ　　　و تحت الثیاب الشین لوْ کان بادیا [۴]

عَبَقَ به الطیّب: «عطر آگین بود وبوی خوش از او منتشر شد». عَبَقَه مفرد عَبوق است.

اعتمدتُ: قصد کردم.

دَثرة: زیاد وفراوان. و به همین معناست جَمّه.

أثَر: نشانه‌ای است که ازشیٔ باقی بماند.

سُنَن رسول الله:آثار و نشانه‌هایی است که از پیامبر باقی مانده‌است.

---

۴ ـ در صورت می نشانه‌هایی از زیبایی است و در زیر لباسش زشتی است اگر آشکار شود.

شاذ: چیزی که با امثالش مطابقت نمی‌کند.

شَزَرُالبعیر: شتری که از شترها بگریزد و از نظام آنها خارج شود.

مساجله: کسی که درآب دادن یا مرکب دادن (خانهٔ کعبه) بردیگری غلبه و فخر می‌کند. ریشه این کلمه از سَجُلَ که به معنای دلو بزرگ پرآب است گرفته شده. فضل بن عباس دربیتی چنین گفته است:

مَنْ یساجِلنی یساجل ماجدا یملأ الدلوا الیٰ عقدالکرب[5]

خَفَل القوم و اخْتَلفوا: مردم اجتماع کردند و به وحدت نظر نرسیدند. محافله مصدر باب مفاعله است و به کار طرفینی گفته می‌شود. سیّدرضی که گفته است **لایحافل**، بدین معناست که درکلام غیرامام (ع) جامعیّتی برای فضیلت نیست که با کلام آن حضرت مقابله کند.

قطب الرّحیٰ: در اصل به معنای میخی بوده‌است که سنگ آسیا برآن دور می‌زند، سپس در هر پایه و اساسی که امور به آن منتهی و ارجاع شود به کار رفته است. درسخن عرب به بزرگ قوم قطب القوم گفته شده‌است زیرا مدار امور بر بزرگ قوم می‌گردد.و قطب الفلك به دو نهایت محور فلك گفته می‌شود و آن خطی است که گمان می‌رود که از مرکز فلك گذشته و فلك برمحور آن دور می‌زند. و قطب به اقسام کلامی که دارای اجزاست و اجزا بر محور کلام دور می‌زند، گفته می‌شود.

خطبه: صناعتی است که برای اقناع به کار می‌رود و موعظه و غیر آن را دربرمی‌گیرد.

وعظ: ترساندن، و در عرف مردم به یادآوری ایام‌الله، کار آخرت و عذاب آن و امثال اینها اختصاص دارد.

رساله: پیام، شامل نوشته و غیر آن می‌شود زیرا ممکن است پیام با گفتار باشدنه با نوشتار

صنف و نوع: درلغت به یك معنا هستند گرچه درعرف با هم اختلاف دارند.

اجماع: تصمیم جدی برکاری داشتن و خالص بودن از شك و تردید.

اثناء الشیء: ضمن چیزی یا میان آن. اثناء جمع ثِنْی (به کسر ثاء و سکون نون) است.در مثل می‌گویند: **انفذت کذا بثنی کتابی** یعنی «آن را درمیان کتابم قرار دادم.».

۵ـ کسی که با من از روی افتخار مجادله کند برشخص بزرگی افتخار کرده‌است و مانند این است که بخواهد دلو را به وسیله ریسمان پر آب کند.

حوار: گفت و شنود محاوره و مجاوبه دو لغت مترادف هستند درمثل گفته می‌شود: **کلَّمتُه فلم یحر جواباً.** «با او سخن گفتم و جواب مناسب نشنیدم».

الانحاء: جمع نحو به معنای مقصد.

قواعد البیت: سنگهایی که بنا برآن استوار می‌شود خداوند متعال فرموده‌است: **وَاِذْيَرْفَعُ اِبْراهيمُ القَواعِدَمِنَ الْبَيْتِ**[۶]. قواعد بـه معنای چهارچوبی کـه در پایین هودج به کـار رفته است و آنگاه کلمه قواعد به هراصلی که برآن چیزی (سخن یا غیرآن) بنیان گردد اطلاق شده‌است.

ملامحه: مشابهت و درسخن اعراب که‌می‌گویند: **فی فلانٍ ملامح مِنْ اَبيهِ**؛ «در فلانی‌نشانه‌های پـدرش هست»، همیـن معنـا وجـود دارد. اصل ایـن کلمـه از **لمح البصر** کـه نگـاه خفیف و زودگـذر می‌بـاشـد گـرفتـه شـده‌است. اسم مکـان این کلمـه **مَلْمَحْ** جایگـاه نظر می‌بـاشد. جایگزین **مَلْمَحْ مَحالّ اللّمح** (جایگاه نظر) است، و از همین ریشه کلمه **مُلامَحة** اشتقاق یافته است. و بـه روایتی ملاحمـه کـه به معنـای منـاسبت است بـه کار رفتـه و بعضی نیـز ملائمـه گفته‌اند.

متّسق: به معنای منظم. کلامـی است که پشـت سرکلامی به ترتیب خـوانده شود. ریشه متّسق منتسق بوده‌است و نون درتاء ادغام شده‌است.

نکت: جمع نکتـه و آن اثـری است کـه بعضی از اجـزای شیء را از بعضی جـدا می‌کنـد وبـه واسطهٔ آن امتیـاز تحقق می‌یابد وذهن به آن تـوجه می‌کند. مـانند نقطه‌ای که درجسم گـذاشته می‌شود و از آن اثری پدید می‌آید که جلب نظر می‌کند و از همین معناست ضرب‌المثل: «**رُطَبَةٌ مُنَكَّتَةٌ**» یعنی خـرما آثار رطب شدن یـافت، سپس واژه نکته از امور جسمانی بـه سخن و امور معقولی که بعضی از آن نیـاز به وقت دارد وشایسته توجه و تـأمُّل فراوان است منتقل شده و آن قسمت از کلام که نیاز به اندیشه دارد نکته گفته‌اند.

لُمَع: جمع **لُمْعَه** به معنی بخشی از مرتع سرسبز، و گروهی از مردم به کار رفته است. ریشهٔ این لغت از لمعان که بـه معنای درخشندگی و روشنی است گرفته شـده و چون بخشی از زمین که سرسبز است، گـویی از سرسبزی و طراوت می‌درخشد و چون بـاقی زمینها چنین نیست، به آن لمعـه گفته شـده‌است، سپس این واژه به سخن بلیغ و زیبـا که ممتـاز از دیگر سخنهـاست و

۶ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۲۷): وقتی که ابراهیم دیوارهای خانه را برافراشت.

موجب روشنایی ذهن می‌شود، سرایت کرده‌است و گویا آن سخن درنفس و ذات خود دارای روشنایی و نورانیّت است.

اعتراض الشک: تردید خاطری که مانع از قطع پیدا کردن به یکی از دو طرف شك باشد.

قَبَعَ القُنفُذُ قَبْعاً و قُبوُعاً: وقتی که خارپشت سرش را در زیر پوستش مخفی کند و به همین معناست اگر شخصی سرش را در زیر پیراهنش مخفی کند. ریشهٔ این کلمه از **قُبوُع القُنفُذ** گرفته شده است.

کسْرالبیت: ابن سکیّت گفته است که **کسرالبیت** پایین‌ترین قسمت خانه می‌باشد که نزدیك به زمین است و زاویه را تشکیل می‌دهد و درطرف راست و چپ انسان قرار می‌گیرد.

سفح الجبل: بالای کوه و دو طرف آن می‌باشد که آب از بالا به پایین جریان پیدا می‌کند. و گاهی با «ص» نوشته می‌شود.

یوقنون: دانستن از روی یقین. «واو» **یوقنون** دراصل «ی» بوده‌است که به دلیل ضمه ما قبل تبدیل به واو شده‌است.

انغمس فِی الأمْر: با تمام وجود در کار وارد شد. اصل این کلمه از داخل شدن درآب یا مانند آن گرفته شده‌است.

اصلَت سیفه: شمشیر از نیام برآورد.

قطّ الشیء: ازپهنا قطع کرد.

قدَّهُ وشقَّه: از طول آن را برید.

بَطَل: شجاع.

جَدَّلَهُ: ا ورا برزمین افکند.

نَطفَ ینطُفُ نطفاناً: پرسید.

مَنْهج: جمع مُهجه به معنای خون. بعضی گفته‌اند خونِ قلب است. **مُهجَه** به معنای روح نیز آمده است. واژه **دماً** و **مُهَجاً** درعبارت سیّدرضی به عنوان تمیز منصوب‌اند.

ابدال: افراد شایسته‌ای که زمین ازوجود آنها خالی نیست و هرگاه یکی از آنها وفات یابد، خداوند به جای او دیگری را قرار می‌دهد. ابن دُرَیْد گفته است که مفرد ابدال بدیل است و به قولی مفرد آن بدل می‌باشد.

عِبرة: اسم مصدر اعتبار و به معنای متنبّه شـدن است. عبرت دراصل به معنای انتقال ذهن از امری به امری است.

استظهارٌ للشیء: کمك گرفتن از چیز برای حفظ چیزی دیگر.

استظهارٌ بالشیء: کمك گرفتن از او.

استظهارٌ علی الشیء: کمك گرفتن از چیزی برای رفع چیزی دیگر.

غَیرة: بـه فتح غین، مصدر است و بـه معنای رشك بـردن است. درمثل گفته شـده: **غارالرجل علی‌اهله**؛ «مرد نسبت بـه خانواده‌اش غیـرت نشان داده». **رجلٌ غیور وَامْرَأةٌ غیور**: «مرد و زن دارای غیرت فراوان شدند». غیرت رنج نفسانی است که برصاحب حق عارض می‌شود به توهّم این که فردی درحق مسلّم او مشارکت می‌کند که استحقاق آن حق را ندارد.

عقائل: جمع عقیله، عقیلهٔ هرچیزی بهترین و نیکوترین آن است.

اقطار: جمع قطر، به معنای ناحیه و اطراف است.

نَدّالبعیر: شترفراری شد و تنها ماند.

رِبق: ریسمانی است با رشته‌های زیاد که با آن حیـوانات را می‌بندند. هریك از رشته‌های عروه را رِبقه گـویند. در حـدیث آمده‌است هریك از جمـاعت به انـدازهٔ یك وجب جدا شـود ربقه اسلام را از گردنش برداشته است.

جِدّ: حرص و کوشش.

بلاغ: اسم مصدر از تبلیغ و بلوغ است که به جای مصدر نشسته است.

نهج: راه روشن.

بِغیه و البُغیه: آنچه که از شیء اراده و خواسته می‌شود.

بِلال: آن مقدار آب یا شیری که با آن گلوی انسان‌تر شود.

غِلّه و غلیل: تشنگی زیاد.

جلاءالسیف: زدودن کدورتی که برشمشیر نشسته و صیقل زدن آن.

جلاء القلب و النفس: برطرف کردن تیرگیهای شبهه و جهل که برآن عارض شده است.

تَنَجُّزتِ الاَمر: درخواست قطعیت یافتن و انجام شدن کار.

استعاذه: در خـواست پنـاه بـا تضـرع و زاری: خـداونـد متعـال فـرمـوده است: **فَاستَعِذْ بالله**

مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم[۷].

زِلّة اللسان: خطا در گفتار.

زلّة القدم: لغزش در راه و انحراف از آن و استوار نبودن برراه راست.

پس از آنکه معانی لغات خطبهٔ سیّدرضی توضیح داده شد، اینك به شرح خطبه باز می‌گردیم.

در توضیح گفتهٔ سیّدرضی: **امّا بعدَ حمدالله... تا وَزِيادةِ إحْسانِهِ**، می‌گوییم: سپاس خداوند تعالیٰ که درعبارت سیّدرضی آمده‌است چه به معنای ستایش و تعظیم مطلق و چه دربرابر نعمتی و اعتراف به عظمت صاحب نعمت باشد، به دو دلیل سزاوار چنین حمدی جز خداوند سبحان نمی‌تواند باشد، گرچه حمد خود نوعی عبادت بلکه کاملترین آن است.

دلیل اول ـ هریك از افراد نیکو کار یا به خاطر جلب منفعت و یا رفع مضرتی نیکی می‌کنند این نوع نیکوکاری هرچند در عرف نیکی به حساب می‌آید ولی درحقیقت معامله‌ای می‌باشد. امّا چون خداوند متعال از منفعت و ضرر مبرّاست، نیکی کردن او به خاطر نفع و ضرر نیست بنابراین محسن حقیقی جز او نمی‌باشد پس هیچ کس جز او سزاوار اقسام حمد نمی‌تواند باشد.

دلیل دوّم ـ حمد یا برای ستایش مطلق خداوند متعال و تعظیم او به کار رفته است برای جلال و کبریای او، از آن جهت که خداوند متعال نه غیر او سزاوار تعظیم شده‌است چون او برای همگان اِله است و رَبّ، و خالق، و از هرنقصی پاك و از هرعیبی مبرّاست. ملاحظه و اعتبار این جهت برای خداوند سبحان مطلوبتر از همهٔ عبادات است. وبه منزلهٔ روح است برای جسد. و اگر حمد را به معنای شکر خداوند بگیریم لازمه‌اش شناخت و محبّت و توجه به خداست. و ملاحظهٔ جهتی که خداوند به آن جهت سزاوار شکر می‌باشد و آن

۷ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۹۸): از شیطان رانده شده به خداپناه بَر.

اعطای نعمت بی‌شمـار بربندگـان است، که غیر خـدا برافاضـهٔ این نعمت قادر نمی‌باشـد و لذا اوست که صرفـاً سزاوار ستایش و شکر است. درنظـرگرفتن این امور همان اسراری است که انجام عبادت با وجود آنها مطلوب و سودمند است.

پس از آن که معلوم شد حمد از بالاترین عبادات است خواهی دانست که مقصـود خداونـدمتعـال از آفـرینش انسان جـز عبـادت چیزی نیسـت چنان کـه فرموده‌است: « وَمٰا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ اِلاَّ لِيَعْبُدُونَ »[۸].

بـا دقّت در مطالب فـوق معلوم شـد کـه حمد از بـالاترین خـواسته‌هـای خداونـد است و انجـام آن موجب رضـوان خدا، و رضوان خـدا موجـب خیرات دائمی و نعمتهای همیشگی است. سیّد رضی به چهـارنوع از این خیرات در آغاز خطبه اشاره کرده و می‌فرماید:

۱ ـ پذیرفتن ستایش بندگان از ناحیه خداوند متعال و رضایت او از بندگان با این که کمترین زحمت را دارد و آسانترین لفظ برزبان است، بهایی است بسنده درمقابل نعمتهـای او، و این خود نعمتی دیگر و بخششی بزرگ است کـه حمدی دیگـر را می‌طلبد. و بـدین ترتیـب نعمت بعد از نعمت و حمـد بعد از حمـد را مـوجب می‌شـود پس منـزّه است خـداوندی کـه نعمتهـایش شمـاره نمی‌شـود و بخششهایش پایان نمی‌یابد.

واژهٔ ثمناً درعبارت سیّدرضی استعاره لطیفی می‌باشد و جهت مشابهت آن این است که همان‌طـور که ثمن موجب رضایت فروشندهٔ کـالا می‌شود، حمد نیز موجب رضایت خـداوند سبحان درمقابل نعمتهایش می‌شود. بـدین ترتیب حمد بـا ثمن مشـابهت پیـدا می‌کنـد. بـه ایـن دلیل لفظ ثمن را بـرای حمـد استعـاره آورده‌است . درخبـراست که خـداوند متعال بـه ایوب(ع) وحی کـرده‌است: «من

---

۸ ـ سورهٔ ذاریات (۵۱): آیهٔ (۵۶): جن وانس را نیافریدیم، مگربرای‌این‌که مرا به یکتایی پرستش کنند.

شکر را از دوستان خودم به عنوان جبران نعمتها پذیرفتم».

۲ ـ سیّدرضی به دلایل زیرحمد را پناه از بلا ذکر کرده‌است:

الف ـ سخن خداوندمتعال که فرموده‌است: وَلَئِنْ کَفَرْتُمْ اِنَّ عَذابی لَشَدیدٌ [۹].
خداوند متعال به کسانی که کفران نعمت کرده‌اند وعدهٔ عذاب داده است، با وجودی که از آنها حمد و شکر را خواسته و در موارد زیادی به آنها امر فرموده‌است. با در نظر گرفتن این معنای آیه روشن می‌شود که شکر و حمد موجب نجات از عذاب الیم و بلای بزرگ می‌شود و با انجام حمد و شکر زمینهٔ کفران از میان می‌رود.

ب ـ چنان‌که درگذشته روشن‌شد ستایشگر از آن جهت که ستایش می‌کند مستحق رضوان خداست، و مستحق رضوان خدا از عذاب او رهایی می‌یابد. بنابراین حمد جایگاه مناسبی برای پناه گرفتن از عذاب و خشم خداست.

ج ـ سیّدرضی حمد را سبب ورود به بهشت دانسته است. توضیح این مطلب به این قراراست:

اوّل ـ حمد از کاملترین عبادات است و این که عبادت وسیله دخول بهشت می‌باشد امری روشن است.

دوم ـ روایت شده‌است که روز قیامت پیامبر(ص) ندا می‌کند که حمد گویان به پاخیزند پس جمعیتی برمی‌خیزند و برای آنها عَلَمی افراشته می‌شود و سپس داخل بهشت می‌شوند. از حضرت سؤال شد حمد گویان کیانند؟ فرمود: آنان که درهرحال خدا را شکر می‌کنند. پس از جانب خداوند امر می‌شود که حمد گویان وارد بهشت شوند.

دـ سیّدرضی به دلایل زیر حمد را موجب‌زیادتی احسان حق‌دانسته است:

اوّل ـ فرمودهٔ خداوند متعال: لَئِنْ شَکَرْتُمْ لازیدَنَّکُمْ [۱۰] در آیه خداوندمتعال

---

۹ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴): آیه (۷): اگر کفران کنید محققاً عذاب من سخت است.

۱۰ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴): آیه (۷): اگر شکر نعمت به جای آورید برنعمت شما می‌افزایم.

زیادی نعمت را وابسته به مجرّد شکر دانسته است.

دوّم ـ در جود خداوند بخل و منعی نیست، نقص و کمبود در بنده است چون قابلیّت دریافت نعمت را ندارد. هرگاه انسان با سپاسگزاری مستعد نعمت شد خداوند نعمتش را براو افاضه می‌کند و سپس به وسیلهٔ حمد و شکر استعداد پذیرش نعمت می‌یابد و برنعمتهای سابق وی نعمتهای جدیدی افزوده می‌شود تا این که تمام درجات کمالی که برای او بالقوّه بود به فعلیّت برسد و به درجهٔ کروبیان برسد و در جوار فرشتگان مقرّبی که در پیشگاه حضرت حق معتکف‌اند، قرار گیرد. با این توضیح روشن شد که حمد خدا موجب تحقق این امور می‌شود و خداوند به عین عنایت، بندگان را مورد توجّه قرار داده و آنها را مشمول رحمت واسعهٔ خود گردانیده است.

قولُهُ: وَالصَّلوٰةُ عَلیٰ رسُولِهِ نبیِّ الرَّحْمَة...تا وَخَویٰ نجمٌ طالِعٌ

در توضیح مطالب بالا می گوییم: سیّد رضی، درود بر رسول خدا(ص) را هم ردیف حمد خدای سبحان قرار داده است و این از آداب دینی است که عادت برآن درخطبه استمرار دارد. سیّد رضی برای آن حضرت مطابق شرح زیر هفت صفت ذکر کرده‌است.

اوّل: آن حضرت با توجّه به فرمودهٔ خداوند متعال پیامبر رحمت است: وَ مٰا اَرْسَلْنٰاکَ اِلا رَحْمةً لِلعٰالَمینَ [11]. توضیح و بیان رحمت بودن پیامبر به دلایل زیر است:

الف ـ پیامبر(ص) هدایت کنندهٔ به راه راست و سوق دهندهٔ به رضوان خداوند سبحان می‌باشد به سبب هدایت آن حضرت مردم به مقاصد عالی می‌رسند و وارد بهشت می‌شوند و این نهایت رحمت وجودی آن بزرگوار است.

۱۱ ـ سورهٔ انبیا (۲۱): آیهٔ (۱۰۷): ای رسول ما تو را نفرستادیم مگر آن که رحمت برای اهل عالم باشی.

ب ـ وظایفی که به دست آن جناب بـرای مردم مقرر شـده‌است نسبت به وظایف مشـروعی که بـه وسیلهٔ انبیای سـابق برای مردم مقـرر شده، سـاده‌ترین و سبك‌ترین وظیفه‌هاست. وبدین جهت آن حضرت فرموده‌است: «با دیانت سهل و آسان مبعوث شدم». و این سادگی وظیفه، عنایتی است از خدا و رحمتی است که به دست آن جناب به امّت رسیده‌است.

ج ـ درجای خـود ثابت شده‌است که خداوند گنـاهکاران امّت آن حضرت را می‌آمرزد و به سبب شفاعت آن بزرگوار مشمول رحمت حق می‌شوند.

د ـ پیامبـر(ص) بربسیاری از دشمنان خـود مانند یهود و نصـارا ومجوس، با امـان دادن آنها و قبـول جزیه از ایشـان، رحمت آورد. و فرمـود: «هرکـه آنان را اذیّت کنـد مرا اذیّت کـرده‌است‌و خداونـد جزیـه را از انبیای پیش از آن‌حضـرت نپذیرفت».

هـ ـ پیامبر از خداوند تعالـیٰ تقاضا کرد که بعد از او عذاب استیصال را از امّتش برطرف فرماید، و تقاضـای دفع عذاب رحمت است.

و ـ خداوند تعالی درشـریعت آن حضرت رخصت (مهلت از عذاب) را به خاطر سبك شدن بار عذاب و ترحّم برامّت پیغمبر مقرر فرموده‌است.

دوّم ـ پیـامبر را بـه صفت امام پیشـوایان تـوصیف کرده‌است. بـه دو دلیل امامت برپیامبر(ص) صدق می‌کند:

الف ـ امام در حقیقت همان رئیسی است کـه در افعال و اقوال به او اقتدا می‌شود، و از انبیا(ع) سزاوارترین‌مردم‌براین‌امرمی‌باشند، زیرا آنها پیشوای‌مردمند.

ب ـ به دلیل سخن حق تعـالی در باره ابراهیـم(ع) که فرمـود: **إنّي جاعلك للناس إماماً** [۱۲]. امّا این که آن حضرت امامِ امامان می‌باشد به دلیل گفتار خود آن

---

۱۲ ـ سوره بقره (۲): آیه (۱۲۴): من تو را به پیشوائی خلق برگزیدم.

حضرت است که فرمود: آدم و پیامبران بعد از او زیر لوای من هستند.

سوّم ـ سیّد رضی آن حضرت را سراج امت نامیده است به دلیل کلام حق‌تعالیٰ: **اِنّا اَرْسَلْناكَ شاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذيراً وَداعياً اِلَى الله بِاِذْنِهِ وسِراجاً مُنيراً**[۱۳]. تشبیه آن حضرت به چراغ روشن، استعارهٔ لطیفی برای آن حضرت است. زیرا همان‌طور که از ویژگیهای چراغ، روشن ساختن اطراف و راهنمایی خلق درتاریکی است. پیامبر(ص) قلوب عالم را به انوار وحی و رسالت روشن ساخته تا این که مردم از ظلمت جهالت به وسیلهٔ آن حضرت نجات یابند. بدین سبب استعاره آوردن چراغ برای آن حضرت استعاره‌ای زیباست و آن استعارهٔ محسوس به معقول است برسبیل کنایه، براین که آن حضرت مرشد و هدایتگر مردم به سوی حق است.

چهارم ـ این که آن جناب برگزیده و منتخب از ریشهٔ بزرگواری و اساس جود می‌باشد. و این عبارت کنایه از شرافت خانوادگی آن بزرگوار است.

لفظ «کرم» که درعبارت سیّدرضی به کار رفته است درمعنای لغوی سخا و بخشندگی را می‌رساند و به طور مجاز دراین عبارت برای مطلق شرافت به کار رفته است. منظور این است که خداوند سبحان پیامبر را از خانواده‌ای که محل شرف و کرم بودند برگزید.

پنجم ـ آن که پیامبراکرم (ص) خلاصه و عصارهٔ بزرگواران پیشین است.

اضافه سلاله به مجد درعبارت سیّدرضی (ره) به دو صورت قابل توضیح است:

الف ـ در عبارت مضاف حذف شده‌است و تقدیر کلام چنین باشد: سلالة اهل المجد الاقدم.

ب ـ لفظ مجد برای نسب پیامبر(ص) استعاره آورده‌شده‌باشد. تصوّر معنای

---

۱۳ ـ سوره احزاب (۳۳): آیه (۴۵): ای رسول گرامی ما تو را درحالی که مژده دهنده و ترساننده و دعوت کننده به حق هستی به پیامبری فرستادیم تا چراغ فروزانی فرا راه آنها باشی.

جمله این است کـه تمام نَسَبِ آن حضرت بـزرگواری است و بـه این علّت کلمهٔ مجد را به کار برده و پس از استعاره بـه آن اضافه کرده‌است بعداز آن لفظ مجد را به صفت اقدم توصیف کرده‌است تا زیادتی فضل آن را برهمگان نشان دهد.

ششم ـ آن که آن حضـرت را به عبـارت: **مغرس الفخّار المعرق** تـوصیف کرده است. **لفظ مغرس** که به معنای زمینی است که طبیعت آن نیکو باشد استعاره کنایه‌ای آورده‌است از شرف و کمال خـانوادگی آن حضرت و وجه مشابهت این است که طبیعت آن بزرگوار دارای شرف و کـرامت است. چون افتخار و شکوه و جـلال از آن ظهـور و بـروز کـرده‌است، همچنـان کـه زمین مسطّح بـرای رویش گیاهان پاك و نیکو آماده‌است، توصیف آن حضرت به معرق به خاطر برتری نَسَبی است که بردیگران دارد. و این استعارهٔ ترشیحی است، زیرا وقتی مغرس (کشتگاه) را استعاره بالکنایه برای اصل و نسب آورده‌است، **معرق** را نیز به صورت استعارهٔ ترشیحی بیان کرده‌است.

هفتم ـ ایـن که آن بزرگـوار را به شـاخه‌هـای بلند پـرمیوه و بـرگ توصیف کرده‌است. لفظ **فرع** درمعنای حقیقی به شاخه‌های انشعاب یافته از ریشهٔ درخت گفته می‌شـود و دراین عبارت بـه عنوان استعاره بـرآن حضرت اطـلاق شده‌است زیرا آن حضرت نتیجـهٔ وجود پدرانی است کـه در علوّ مرتبه و شـرف و بزرگواری هستنـد . و فروع را نیـز بـه این کـه دارای میوه و بـرگ فـراوان می‌بـاشد تـوصیف کرده‌است. و آن نیـز استعارهٔ ترشیحی اسـت. زیرا شاخـهٔ خالی از میوه و بـرگ یا یکی از اینها موجب نقص کمال و حسن و زیبایی است. و این، استعارهٔ کنایه‌ای است از شرافت و بزرگـواری آن حضرت به دلیل شرف و بزرگـواری خانواده‌اش.

اضافهٔ لفظ فرع به کلمهٔ **علا** مانند سلاله است به مجـد درعبارت گذشته، بنابراین بحث را تکرار نمی‌کنم.

امّا بیـان صادق بـودن صفات چهـارگانـهٔ اخیر (منتجب، **سلالـة المجد،**

مغرس الفخّار، فرع العلاء المثمر المورّق) به دلایل زیر است:

الف ـ روایتی از آن‌حضرت‌به‌ما رسیده‌است‌که فرمود: خداوندمتعال پیوسته مرا از صلب پاك پدران بـه ارحام پاك مادران انتقال داد و به نـاپاکی جاهلیّت مرا آلوده نفرمود[۱۴]. در شرف و کرامت آن حضرت همین عنوان کفایت می‌کند.

ب ـ آن حضرت از فـرزندان اسماعیل و ابراهیم(ع) اسـت و بزرگواری آن دو مشهور می‌باشد. شخصی به نـام وهب دربارهٔ حضرت ابراهیم(ع) چنین گفته است: «ابراهیم(ع) اوّل کسی بود که مهمان پذیرفت، فقرا را اطعام کرد وبیچارگان را پذیرایی نمود».

ج ـ نسب آن حضـرت از قریش است و شـرف و بزرگواری قـریش درمیان عرب بسیار روشن است. یکی از بزرگان قریش و اجداد آن حضرت قُصیِ است. همان که قبـایل قریش را جمع‌آوری کرد و در مکه جا داد و دارُالنَّـدوَه را بنا کرد و کلید کعبـه را از قبیله خـزاعه گرفت. یکی دیگـر از اجداد آن حضـرت هاشم بن عبـدمناف است، کسی کـه نانهـای خشك را خُـرد می‌کرد و قـوم خود را درسـال قحطی و تنگی پـذیـرائی می‌نمود. بـه همین دلیل وی را هـاشم (نـرم کنندهٔ نـان خشك) نـامیـدند، نـام اصلی او عمـرو می‌بـاشد . شـاعـری در وصف او چنین سروده‌است:

عمـروالعلیٰ هشم الثـریـد لعقـوبـه و رجـال مکـة مسنتـون عجـاف [۱۵]

یکی دیگـر از اجـداد پیـامبـر(ص) عبـدالمطّلب بن هـاشم است، کـه از حکمای عرب و سرآمد آنهـا و رئیس مکه و اسمش شیبةالحمد است. فیل بزرگ (ابرهه که دارای فیل بزرگ بود) بـرای او تعظیم کرد و به برکت نوری که در صُلْب

۱۴ ـ لَمْ یزل الله تعالیٰ ینقلنی من اصلاب الطاهرین الی ارحام المطهرات لم یدنسنی بدنس الجاهلیّة.

۱۵ ـ عمرو بلنـد مرتبه‌ای است که نـانهای خشك را برای قوم خـود خرد می‌کرد درحالی کـه مردان مکّه قحطی زده و لاغر بودند.

او بود خداوند مکر اصحاب فیل را از مکّه برطرف کرد و طیر ابابیل را برآنها فرستاد و آنها را با سنگ ریزه‌های مخصوصی تیرباران کرد.

به برکت همان نور خواب صادقی درشناخت موضع زمزم دید. و آن بزرگوار کسی است که براو نذر الهام شد، و بهمین دلیل نذر کرد که دهمین اولادش را در راه خدا قربانی کند و سپس این قربانی به فدیه بدل گشت. پیامبر بعدها به این موضوع افتخار کرده فرمود من فرزند دو ذبیح هستم (یعنی حضرت اسماعیل و پدرش عبدالله).

عبدالمطلب فرزندانش را به ترك ظلم و سختگیری امر کرد . و آنها را به کرامتهای اخلاقی تشویق و از امور پَست نهی می‌کرد. نشانهٔ بزرگواری و برتری خردش این است که داوری و پایان دادن به نزاعها را به او واگذار کرده‌بودند. برای او مسندی می‌گسترانیدند و برکعبه تکیه می‌داد و میان آنها داوری می‌کرد. جزئیات شواهد خردمندی او زیاد است. از او اخبار و اشعار فراوانی نقل شده‌است که براقرار او برصانع حکیم و یگانه دانستن خدا و اعتراف به رستاخیز دلالت می‌کند. هرکس کتب تاریخ را مطالعه کند درمی‌یابد که او به معاد معتقد بوده‌است.

قولُهُ: وَعَلی اهل بیتِه... تاوَ مثاقیل الفضل الراجحة.

من (شارح) می‌گویم: مردم در مقصود از اهل‌بیت دراین آیه شریفه: **اِنَّمایُریدُاللهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجسَ اَهْلَ البَیْتِ** [۱۶] اختلاف کرده‌اند. بیشتر علما گفته‌اند مقصود از اهل بیت دراین آیهٔ شریفه زنهای پیامبر است. وبرخی این آیه را خاص زنهای پیامبر دانسته‌اند با استدلال به سیاق سخن پیش از کلمهٔ اهل بیت و بعد از آن. ولی شیعه اتفاق نظر دارد براین که منظور، علی، فاطمه، حسن

۱۶ ـ سورهٔ احزاب (۳۳): آیهٔ (۳۳): همانا خدا می‌خواهد که هرگونه پلیدی را از شما خانوادهٔ نبوت ببرد.

و حسین(ع) می‌باشد. عقیدهٔ ابی‌سعید خِدری نیز همین است و مقصود سیّدرضی از اهل‌بیت دراین عبارت علی، فاطمه، حسن و حسین(ع) و ائمه بعد از آنهاست.

سیّدرضی اهل‌بیت را به چهار صفت به شرح زیر توصیف کرده‌است:

۱ ـ مصابیح بودنشان. این صفت به صورت استعارهٔ کنایه‌ای برآنها اطلاق شده‌است. با این توضیح که مردم به وسیلهٔ آنها ازظلمات جهل رهایی می‌یابند. چنان که به وسیله چراغ در تاریکی راه می‌یابند.

۲ ـ حافظان امّت از لغزش‌اند. یعنی به سبب هدایت آنها به راه مستقیم، مانع از آنند که مردم در یکی از دو طرف افراط و تفریط فرو غلتند.

۳ ـ شاخص روشنی برای شناخت واضح دین هستند. چنان که درگذشته گفتیم «منار» به معنای جایگاه نور است. و این عبارت چنان که گذشت به طریق استعاره‌ای زیبا به کار رفته است.

۴ ـ آنان معیار فضیلتهای برترند. اضافهٔ مثاقیل به فضل یا به تقدیر لام است یعنی **مثاقیل للفضل**، دراین صورت هرگاه بخواهیم فضیلت مردم را نسبت به یکدیگر بسنجیم فضیلت اهل‌بیت را معیار قرار داده و نسبت به آن می‌سنجیم. و یا عبارت به تقدیر مِنْ می‌باشد. یعنی **مثاقیل مِنَ الفضل**. دراین صورت چنین معنی می‌دهد که فضیلت دیگران تابعی از فضیلت آنهاست. و فضیلت آنها نسبت به همه برتری دارد. لفظ مثاقیل دراین‌جا استعاره است. و جهت مشابهت عبارت است از این که آنها معیار و میزان سنجش مردم‌اند. چنان که مثقال چنین است.

قَولُهُ: وَصلّی الله علیهم اجمعین... تا نجم طالعٌ .

می‌گویم (شارح): پس از این که سیّدرضی از خداوند سبحان برای پیامبر و آلش تقاضای رحمت کرد. به سه اعتبارشایستگی آنها را برای این صلوات به

شرح زیر توضیح داد:

الف ـ به اعتبار فضیلت نفسانی آنها مانند علوم و ملکات فاضلهٔ اخلاقی.

ب ـ به اعتبار کارهای ظاهری آنها مانند عبادات بدنی آنها.

ج ـ درنظر گرفتن پاکیزگی نَسَب مطهّر و جداشدن آنها از این نسب و ریشهٔ پاك. اینها اموری هستند که زمینه‌ساز استحقاق رحمت خداوند می‌شوند.

قوله: **فَانّی کنت فی عنفوان شبابی....** تا آخر کلام.

می‌گویم (شارح): پس از آن که خطبه را با یاد و ستایش خداوند متعال و حمد و درود بررسول و آلش آغاز کرد به بیان حال خود دَر جمع آوری این کتاب و ذکر عواملی که موجب جمع آوری این کتاب شده پرداخته‌است و از جمله دلایل ستوده بودن کلام علی(ع) را بیان کرده و سپس در ضمن بیان دلایل جمع‌آوری کتاب اموری را بیان کرده‌است که نیاز به دقت دارد.

اوّل ـ آن که این مجموعه، جزئی از کلّ سخنان آن حضرت می‌باشد، به دلیل گفتار سیّدرضی: من شروع به جمع‌آوری کلامی کرده‌ام که در بردارندهٔ گزیده‌ای از کلام علی(ع) است. و این مطلب امری روشن است. قطب راوندی گفته است: من از بعضی علمای حجاز شنیدم که می‌گفت: درمصر به مجموعه‌ای از کلام علی(ع) برخوردم که حدود بیست واندی جلد بود.

دوّم ـ قول سیّدرضی که درتوصیف سخن حضرت فرموده: **جواهر العربیّه و یواقیت الکلم الدّینیه و الدنیویة**. این دو کلمه **(جواهر و یواقیت)** دو استعارهٔ لطیفی هستند برای دو لفظی که بیان کنندهٔ دو نوع سنگ مخصوص‌اند، که دراین جا استعاره‌اند از فصاحت الفاظ عربی و حکمت فاضله‌ای که سخن علی(ع) مشتمل برآنهاست. وجه مشابهت عبارت از اشتراك هردولفظ درگرانبهایی الفاظ فصیح و حکمت بلیغ نسبت به سایر الفاظ و معانی معقول می‌باشد.

سوّم ـ سخن امام(ع) راهی است برای رسیدن به فصاحت و محلّی است

بـرای رسیدن بـه آن و این دو لفظ دراین جا استعـاره است. و درحقیقت شریعـه برای رودخـانه و چشمـه و امثال آن بـه کار می‌رود، و دراین‌جا بـرسخن علی(ع) اطلاق شده‌است. وجه مشابهت این است که چنـان که شریعهٔ آب، تشنه را برای آب برداشتن و سیـراب شدن به آب می‌رسـاند، همچنین سخن امـام(ع) مرجعی برای مـردم در استفاده از فصاحت می‌بـاشد. اگر سیّـدرضی به جای مشـرعها و موردها، «مصدرها و مـوردها» به کار می‌برد رساتر بود. زیـرا کلمه مشرع و مورد یا مترادف‌انـد یا نزدیك به متـرادف، و در رساندن معنا بلیغ نیستنـد. همچنین گفتهٔ سیّدرضی درتـوصیف کلام امـام(ع) که آن منشأ بـلاغت و مولـد آن می‌باشـد نیز استعاره است. ذهن امام(ع) را به مادر تشبیه کـرده و فصاحت را به فرزندی که از او متولّد می‌شود.

چهارم ـ سیّدرضی سخن امام(ع) را کـلامی دانسته است که درآن اثری از علم الٰهی و بویی از کلام نبوی است. و فرض این است که تمام علم الٰهی زیبا و نیکوسـت و کلام امام(ع) را نمـونه‌ای از کـلام الٰهی قرار داده‌است. کـلام نبی را معطّـر و خـوشبو مـانـنـد مشك معطـر دانستـه و کلام امـام(ع) را بـوی آن تلقّی کرده‌است. و این دو تشبیه از تخیّل عقل در زمینهٔ حسّ بینـایی و بویایی به وجود آمده‌است تا به وسیله حسّ بینایی اثر علم الٰهی، و به وسیلهٔ حسّ شامّه بوی کلام نبوی (ص) درك شود و این جمله به صورت استعـارهٔ بالکنایه آمده‌است. منظـور از مسحه (اثـر علم الٰهی) به کنـایه آن چیـزی است که عقل آن را از حکمتی کـه بدان در قرآن کـریم اشاره شده‌است به اضافهٔ فصـاحـت از کلام آن حضرت درك کند. و آنچـه که از اسلوب و روش موجـود به اضافهٔ فصـاحـت و حکمت درکلام پیامبر موجود است به کنایه بـوی کلام پیامبر(ص) تعبیر شده‌است. بنابراین عقل اثـر علم الٰهی، و بـــوی کـلام نبـوی را در سخن امـام(ع) می‌بینـــد و می‌شنـود. ابوالحسن کیذُری(ره) دراین باره چنین فرموده‌است:

«سیّد رضی کلام الهی را به مسحه و کلام نبوی را به عبقه تعبیر کرده‌است. بـه این دلیل که سخن امـام(ع) به کـلام رسول (ص) شبـاهت بیشتری دارد و بـه منزلهٔ جزئی از کلام نبی(ص) است. زیرا پیامبر(ص) و امام(ع) شاخهٔ یك درخت و فرع یك ریشه‌اند و می‌دانیم که معنـای عبوق الشیء بالشیء لازم و ملزوم هم و متّصل بودن بـه یکدیگـر است وبه لحـاظ شدّت اتّصال هـریك جزء دیگـری به حساب می‌آید به همین دلیل سیّدرضی دربـارهٔ کلام امام(ع) گفته است: بویی از کلام نبوی است، چون، معنای مسحه اثـری از جلال و زیبایی است و صرف اثر شیء درشیء موجـب لزوم آن شیء و شدّت مشـابهت آن نمی‌شود و کـلام باری تعالی به کلام خلق تشبیه نمی‌شود، ناگزیر از کلام خدا به مسحه تعبیر کرده‌است نه عبقه».

سخن ابـوالحسن کیـدُری در فرق گـذاری میـان این دوتشبیـه، گرچـه بـه اختصار بیـان شده مع‌ذلك نـارساست. وممکن است به‌گـونهٔ دیگـری آن را بیان کرد. می‌تـوان گفت که عبقـه با مـورد تشبیه مشـابهت ظاهری و بـاطنی دارد ولی مسحه بـا مورد تشبیـه فقطْ مشابهت ظاهـری دارد به دلیل سرودهٔ شـاعر کـه گفته است:

الا وجــه مي مسحــةٌ من مــلاحــة وتحت‌الثيـاب الشين‌لـو كـان بـاديـا

دراین بیت مسحة صرفاً برنمکین بودن ظاهری دلالت دارد. و به تعبیر دیگر اثر ثروت و جمال و ملك در نزد بعضی بـرای دلالت برتشبیه کافی است و در نزد بعضی برای دلالت برتشبیه کافی نیست.

پس از روشن شدن مطلب فوق می‌گـوییم چون سخن امام(ع) در اسلوب ظاهر و درحکمت باطن مناسبت شدید بـا کلام پیامبر(ص) داشته است، به منزلهٔ جـزء آن به حسـاب آمـده‌است. بنـابـراین استعاره آوردن لفظ عبقـه بـرای سخن نبوی(ص) سـزاوارتر است. زیـرا برشـدّت تخیّل وجه مشابهت دلالـت می‌کند،

یعنی خصوصیّات کلام نبوّت درکلام علی(ع) هست. چنان که گویا جزئی از آن می‌باشد. ولی چون کلام الٰهی با کلام مردم کمترین مناسبت را دارد. کلام امام(ع) نسبت به کلام الٰهی در بعضی جهات مناسب است. یا برای این که کلام امام(ع) شامل بعضی حکمتهاست یا فصاحت متناسب با کلام الٰهی را در بردارد ولی در اسلوب مشابه کلام الٰهی نیست بنابراین مسحه‌ای از شئی دلالت برمناسبت بربعضی جهات می‌کند و آن تنها تناسب ظاهری با کلام الٰهی است. به این ترتیب استعارهٔ لفظ مسحه برای مشابهت ظاهری با کلام الٰهی مناسبتر است.

پنجم ـ سیّدرضی سخن امام(ع) را به دریایی که قابل اندازه‌گیری نیست، توصیف کرده است. لفظ بحر را برای سخن امام(ع) استعاره آورده و با لفظ **لایساجل** (به اندازه در نمی‌آید) به وجه شبه اشاره کرده‌است. زیرا مساجله (محاسبه، اندازه‌گیری) مبالغه در آب دادن و نفوذ است. و سخن امام(ع) بیشترین نفوذ را در کلام سخنوران دارد. بنابراین ظرف ذهن از فیض کلام آن حضرت پرشده و قهراً به دریایی شباهت یافته است که هیچ دریای دیگری درسیراب کردن و نفوذ، یعنی در فصاحت و حکمت به پای آن نمی‌رسد. همچنین کلمهٔ **لایحافل** استعاره است برای محافلت یعنی همنشینی که صفتی است از اوصاف انسان. کلام امام(ع) را به مردی که خوش مجلس است و جماعت فراوانی را براطراف خود جمع می‌کند تشبیه کرده است و هیچ کلامی این جامعیّت و جاذبیّت را ندارد.

ششم ـ سیّدرضی دربارهٔ سخن امام(ع) فرموده‌است: «سخن امام(ع) برای تمثّل جستن گواراست. این عبارت مجاز در اسناد است، زیرا سوغ (گوارا بودن) درحقیقت برای آشامیدن به کار می‌رود. بنابراین نسبت دادن آن به تمثیل مجاز است. وجه علاقه و مناسبت این است که هرگاه مثلی دربین مردم زیاد به کاررود و به دلیل زیادی استعمال دربین مردم موجب لذّت شود درگوارایی و عمومیّت

درمیان مـردم به آب زلال شباهت پیدا می‌کنـد که به دلیل گوارایی و لـذّت، آسان نوشیده می‌شود. بنابراین نسبت دادن لفظ سوغ به مثل نیکو و زیباست».

هفتم ـ سخن سیّدرضی که در توصیف کلام امام(ع) گفته است: **وَخَلَعَ مِنْ قَلْبِهِ اَنَّهُ کلامٌ مثلُهُ... تا لم یعترضه الشك.** ضمیر مثله به امام (ع) برمی‌گردد و مِنْ در مِمَّن عَظُم قَدرهُ، بـرای‌بیان جنس است. معنـای سخن این است، کسی‌که در کلام می‌اندیشد هرگاه فرض‌کنیم، او را و یا سخن‌شخصی‌مانند او را نمی‌شناسد، چنانچه به عظمـت مقام و نفوذ کلام و فرو رفتن در گردابهـای جنگ و تدبیر امور مردم و نظـام بخشیدن احوال آنها و ادارهٔ مملکـت آن حضرت توجه کنـد، تصوّر خواهـد کرد کـه این گفتار و رفتار نمـی‌تواند از شخصی بـاشد. کـه دارای چنان مقامی از زهد و تقوا بوده‌است، با توجّـه به این حالات، شك نخواهد کرد که این، کلام شخص مخلصی است که قلباً از غیرخـدای تعالی اعراض کرده و به صدق نیّتش به غیرخـدا سرگرم نشده‌است. بیشتـر شك برای ذهنهای ضعیف در جهت خـلاف پدیـد می‌آید. بـه این معنی که این سخن، سخن امـام(ع) نیست و آن را سخن کسی می‌داند که در امور دنیا و احوال آن غرق شده‌است. و چنین شناختی برای او منشـأ بروز شك می‌شـود که این سخن نمی‌تـواند سخن مـردی باشـد که شهرهٔ زهد و تقوا است و به کنج خانه عزلـت گزیده و یا به غاری دردامن کوه پناه برده و از مردم فاصله گرفته است. چون این حالـت شیوهٔ زهّاد تارك دنیاست.

ضمیر در یَسمَعُ و حِسّهُ به لفظ مَـنْ در عبارت برمی‌گـردد. یعنی شخص زاهد گوشه گیر، جز صدای خود نمی‌شنود و غیر از نفس خود احساس نمی‌کند.

هشتم ـ توصیف امـام(ع) در سـخن سیّد رضی کـه گفتـه اسـت: **ینغمس في‌الحرب مُصْلتاً** ،: «در جنگ فـرو می‌رفت با شمشیـر آخته.» کلمـهٔ مصلت در نسبت دادن انغماس بـه حرب استعارهٔ زیبـایی است. زیرا استعمـال انغماس در ورود به آب و امثـال آن حقیقت است. و چون در جنگ افراد به هم در می‌آمیـزند

ودرهم فرو می‌رونـد، به آب انباشتـهٔ فراوان شباهـت پیدا می‌کند. بنـابراین نسبت انغماس به جنگ صحیح است همچنان که نسبت انغماس به آب صحیح است. و به این دلیل است که گفته می‌شود درجنگ شناور شد و در آن فرو رفت.

در جملهٔ **یَقْطُرُ مهجاً** که به دنبال جمله قبلی سیّد رضی آمده‌است چنانچه کلمهٔ **مهجه** را به خون تفسیر کنیم، نسبت **یَقطُر** به **مهجه** نسبت حقیقی است. و اگر بـه روح تفسیر کنیـم به دلیل تشبیـه کردن روح بـه مایعاتـی که از بـدن انسان می‌چکد، مانند خون و امثال آن مجاز خواهد بود.

نهم ـ دردنباله سخن سیـّدرضی در توصیف آن حضرت آمده: **وَهُومَعَ ذلك زاهد الزُّهاد و بدل الابدال.** واو، درآغاز جمله برای بیان حال است و ثبوت این دو صفت بـرای آن حضرت روشن است. زیـرا صوفیّـه و اهل تجریـد خود را بـه آن حضـرت منتسب می‌داننـد و ما در مقـدّمـهٔ کتـاب گفتیم که آن بـزرگـوار پس از سیّدالانبیا (ص) سیّدالعارفین است. و تـوضیـح دادیم که نفس قدسی آن بزرگوار جاذبهٔ نیرومندی راجع به همهٔ امـور داشته است و بدین سبب اشتغال به امور دنیا و انجـام کارهـای جنگ و نظـام بخشیدن جـامعـه براسـاس مصلحت مـانع از پرداختن آ ن به عبـادت کامل و توجّه دادن نفس قدسی بـه دریافت انوار الٰهی، و خالص شدن بـرای حق و کناره‌گیری از دنیا و زیباییهای آن نبـوده‌است. اینها که شمردیم از فضایل نفوس انبیا و کمالات نفوس اولیاست.

زهد کـه اعراض از غیر خداست گـاهی درظاهر است و گـاهی درباطن، ولی زهدی کـه سودمنـد است زهد بـاطنی است. پیامبـرخدا(ص) فـرموده‌است. «خداوند بـه ظاهر و اعمالتان نگـاه نمی‌کند بلکه به نیّت و بـاطنتان می‌نگرد.[۱۷]» هرچنـد که زهد باطنی درمـرحلهٔ نخست از زهد ظاهـری نا گزیر است، زیـرا زهد

---

۱۷ ـ ان الله لاینظرالیٰ صورکم ولا الی اعمالکُم بل ینظر الی قلوبکم و نیّاتکم.

واقعی و باطنی در آغاز سلوك، تحقق نمی‌یابد و علّت آن این است که لذّات جسمانی بالفعل هستند، درحالی که نهایت فایدهٔ عقلی که زاهد حقیقی از زهد می‌طلبد در ابتدای سلوك برایش قابل تصوّر نیست. اما زهد ظاهری برای کسی که قصد زهد را دارد ممکن و میسّر است با اندك رفتاری که عبارت از ریا و سُمعه باشد آشکار می‌شود. به‌همین دلیل پیامبر اکرم(ص) فرموده‌است: «ریا خودنمایی و ریا درعمل پل اخلاص است[۱۸]».

چون در گذشته توضیح دادیم که علی(ع) پس از رسول خدا سیّدالعارفین است، ناچار زهد آن حضرت زهد حقیقی است. بزودی ضمن توضیح سخنان آن حضرت نهایت درجهٔ زهد آن حضرت را خواهی‌دانست. ولی با توجه به جنبه‌های زهد آن بزرگوار چگونه مشهور به شجاعت بوده‌است؟ رازش این است که لازم است نفس عارف دارای ملکات اخلاقی باشد و چنان‌که می‌دانی شجاعت اصلی در ملکات اخلاقی است.

دلیل دیگر این که آنچه انسان را از وارد شدن در خطرات و مشکلات باز می‌دارد همانا ترس از مرگ و دوست داشتن زندگی است و عارف از مرگ پرهیزی ندارد زیرا محبّت خدای تعالیٰ عارف را از سرگرم شدن و توجّه به هر چیزی باز می‌دارد، بلکه چه بسا مرگ برای او نهایت آرزوست، چون مرگ وسیله‌ای برای دیدار بزرگترین محبوب است و نیز مرگ آخرین مطلوب او می‌باشد. ما توضیح بیشتر این موضوع را درکتاب مصباح العرفان در قسمت اخلاق عارفان آورده‌ایم.

دربارهٔ ابدال نقل شده‌است‌که آنها هفتاد نفرند، چهل نفر در شام و سی‌نفر در دیگر شهرها می‌باشند. در حدیثی از علی(ع) روایت شده است که ابدال

۱۸ـ الرياء قنطرة الاخلاص.

درشام، نجبا در مصر و عصائب در عراق اجتماع دارند و میانشان جنگ است.

دهم ـ عبارت: **وَقَدْ استَخرَجَ عَجَبهُم** سیّدرضی، یعنی علما با دیدن سخن علی(ع) شگفت زده شدند. و برخی این عبارت را **عُجْبُهُم**، خوانده‌اند. دراین صورت معنای جمله این است: من دانشمندان را به این فضیلت متذکّر شدم، تا محبّت و علاقه‌شان به این سخنان آشکار شود.

ابوالحسن کیدُری در تفسیر این جمله گفته است: «من علما را آگاه ساختم که از آوردن چنین سخنانی عاجز و در مانده‌اند، بنابراین با توجّه به سخنان امام(ع) خودپسندی آنها از میان رفت». نظر ما (شارح) این است که جملهٔ سیّدرضی با معنایی را که ابوالحسن کیدُری گفته است، نمی‌رساند.

یازدهم ـ دربارهٔ سخن سیّدرضی که گفته است: **والعذر فی‌ذلك اَنَّ روایات کلامه(ع) تختلف اختلافاً شدیداً**، می‌گوییم: دو احتمال در سبب اختلاف به شرح زیر وجود دارد:

۱ ـ چه بسا امام(ع) یك معنی را دوبار یا بیشتر به الفاظ مختلفی بیان کرده‌باشد چنان که بلغا و اهل فصاحت نیز چنین‌اند و شنوندگان بعضی لفظ اوّل و بعضی لفظ دوّم را نقل کرده و روایت مختلف شده‌است.

۲ ـ درآغاز اسلام مردم سخن را ا ز دهان خطبا دریافت کرده وبه دلیل دوست داشتن، آن را حفظ می‌کرده‌اند. و چه بسا که شنونده قادر برحفظ همهٔ الفاظ و مراعات ترتیبش نبوده و به همین دلیل اختلاف درترتیب و نقصان در روایت پدید می‌آمده‌است و چه بسا افرادی حفظ معنی را بدون ضبط الفاظ به عمل می‌آوردند و درنتیجه درلفظ زیاده و کم پدید می‌آمده است.

دوازدهم ـ عبارت «**نهج البلاغه**» سیّد رضی استعارهٔ لطیفی است برای این کتاب، زیرا درحقیقت، نهج برای راه روشن محسوس وضع شده‌است. وجه مشابهت این است که چون راه، محل انتقال برای رونده‌است و شخص

تدریجاً به محلّ دیگر منتقل می‌شود به همین ترتیب ذهن در این کتاب از بعضی لطایف بلاغت و شعبه‌های فصاحت به آسانی به بعضی دیگر منتقل می‌شود. به همین دلیل به کاربردن لفظ نهج به عنوان استعاره برای این کتاب صحیح است.

توضیحات گذشتهٔ ما دربارهٔ خطبهٔ سیّدرضی در مورد اموری بود که می‌پنداشتیم دریافتش دشوار می‌باشد، بقیّهٔ سخن سیّدرضی روشن و آشکار است، حال باید به شرح کلام امام(ع)پرداخت.از خداوند متعال توفیق می طلبم.

برگزیده‌ای از سخنان علی(ع)

برگزیده‌ای از خطبه‌ها و فرمانهای امیرمؤمنان(ع) آورده می‌شود، بعلاوه سخنانی که به منزلهٔ خطبه در موارد معیّن و مراحل مشخّص و حوادث پیش‌آمده ذکر شده است:

۱ ــ از خطبه‌های آن حضرت علیه‌السلام است که در ذکر ابتدای خلقت آسمان و زمین فرموده است:

الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذی لاَیَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ، وَلاَیُحْصِی نَعْماءَهُ الْعَادُّونَ، وَلاَیُؤَدِّی حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ، الَّذِی لاَیُدْرِکُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ، وَلاَیَنالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ الَّذِی لَیْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ، وَلاَ نَعْتٌ مَوْجُودٌ، وَلاَ وَقْتٌ مَعْدُودٌ، وَلاَ اَجَلٌ مَمْدُودٌ: فَطَرَالْخَلاَئِقَ بِقُدْرَتِهِ، وَنَشَرَالرِّیَاحَ بِرَحْمَتِهِ، وَ وَتَّدَ بِالصُّخُورِ مَیَدَانَ أَرْضِهِ. أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ، وَکَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ، وَکَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوحِیدُهُ، وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلاَصُ لَهُ، وَکَمَالُ الْإِخْلاَصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَیْرُالْمَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُالصِّفَةِ: فَمَنْ وَصَفَ اللّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، وَ مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَیْهِ، وَمَنْ أَشَارَإِلَیْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ قالَ «فِیمَ؟» فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَ مَنْ قَالَ «عَلاَمَ؟» فَقَدْ أَخْلَی مِنْهُ. کَائِنٌ لاَعَنْ حَدَثٍ مَوْجُودٌ لاَعَنْ عَدَمٍ، مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لاَبِمُقَارَنَةٍ، وَغَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لاَبِمُزَایَلَةٍ، فَاعِلٌ لاَبِمَعْنَی الْحَرَکَاتِ وَالآلَةِ، بَصِیرٌ إِذْ لاَ مَنْظُورَ إِلَیْهِ مِنْ خَلْقِهِ مُتَوَحِّدٌ إِذ لاَسَکَنَ یَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلاَیَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ.

مدح و مدیح: ثنای نیکو

مِدْحة: وزن فعلة است از مدح به معنای حالتی که سزاوار مدح است.

احصاء: نهایت شمارش واحاطهٔ به معدود. در مثل گفته می‌شود: **اَحْصَیتُ الشَیْ**، «شمارش آن را به‌نهایت‌رساندم.» احصاء مربوطبه عدد است و به همین‌دلیل در خطبه به شمارندگان نسبت داده شده است.

نعماء و نِعْمه: اسمی است که به جای مصدر نشسته است و به معنای نعمت است.

اَدَّیتُ حقَّ فلانٍ: هرگاه احسان کسی را به مانند احسانش جبران کنند.

اصابة: رسیدن ودریافتن.

ادراک: پیوستن و دست یافتن

همّة: تصمیم قاطع و اراده در مثل می‌گویند: **فلان بعید الهمّة**، هرگاه اراده او به امور بزرگ و مهم تعلق گیرد نه به چیزهای کوچك.

غوص: فرو رفتن در عمق چیزی و از این جملهٔ عرب: **غاص فی‌الماء اذا ذهب فی عمقه** «هرگاه در عمق آب فرو رود»، گرفته شده‌است.

فِطَنْ: جمع فطنه در لغت به معنای فهم است و در نزد علما عبارت است از آمادگی و استعداد ذهنی برای آنچه که می‌خواهد درك کند.

حدّالشئ: نهایت هرچیزی است.

حدّ: منع و از همین معناست که علما تعریف چیزی به اجزائش را حدّ دانسته‌اند. به این معنی که حدّ از دخول و خروج چیزی که از محدود نیست جلوگیری می‌کند.

نَعْت: صفت

اَجَل: مدت معین برای هرچیزی است.

فِطره: شکافتن و ایجاد کردن. ابن‌عبّاس گفته است که من معنای قول خدای‌تعالیٰ: **فاطرالسموات و الارض** را نمی‌دانستم تا این که دو عرب که به خاطر چاهی دعوا داشتند پیش‌من آمدند،یکی‌از آن‌دوگفت: **اَنَافَطَرْتُهٰا**، «من آن را به وجود آوردم.»

خلایق: جمع خلیقه یا به معنای مخلوق است چنان که گفته می‌شود: **هُم خلیفةالله و خلق‌الله** «مخلوق خدا هستند» و یا به معنای طبیعت است زیرا خلیقه به معنای طبیعت نیز آمده‌است.

نشر: گسترش

وَتْد: کوبیدن میخ دردیوار یا غیرآن.

صُخورة: سنگ بزرگ.

میدان: حرکت دورانی، میدان اسم است از فعل **مٰادَ یَمیدُ مَیداً** و از همین ریشه است **غُصنٌ مَیّاد**، یعنی شاخهٔ کج یا متمایل.

دین: دراصل لغت برچند معنا اطلاق

می‌شـود، از آن جمله عـادت، اِذلال. در مثل می‌گویند «دانَهُ» یعنی او را خوار کرد و مالك او شد. شعر حماسه از همین معناست که گفته است: **دنّاهم کما دانوا**[1] و معنای دیگر دین مجازات است چنـان که خداونـد متعال می‌فرماید **اِنّالَمَدِینُونَ** یعنی آنهـا را پـاداش می‌دهیم و از همین معناست مثل مشهور: **کما تدینُ تُدان**، «چنـان کـه جـزا بـدهـی جـزا می‌بینی». معنای دیگر دین طاعت است. در مثل می‌گویند. **دَانَ له**؛ «از او اطاعـت کرد»، شعر عمروبن کلثوم به این معناست: **عَصینا لِملكٍ فینا اَنْ تَـدینا**[2] در عـرف شرعی‌دین بـر شرایعی که از جانب خدا بوسیلهٔ پیامبر صادر می‌شود اطلاق می‌شود.

قرَنَهُ: بـرای او همتـا قـرار دارد، مقـارنت بـه معنـای اجتمـاع است و از قرن‌الثـور و غیـره گرفته شده‌است، از همین معنـاست قرنی که در سن و سال بـه کار می‌رود و به مـردمی که دریك زمان وجود دارند قـرن اطلاق می‌شود. شاعر گفته:

اذا ذهـب القـــرن الـــذی انت فیهـم **وخلّفت فـی قـــرن فـانـت قـــریب**[3]

دراین شعر قرن به معنای مردم آمده است:

المزائله: جدایی طرفین

السُّکْن: هرچیـزی که بـوسیله آن آرامـش پیدا کنند

المتوحّد بالامر: مبرّا از شرکـت با دیگران در چیزی

استیناس بالشئ: گرایـش به سـوی چیزی و آرامش یافتن به وسیلهٔ او. و به همین معناست تأنّسَ و از همین ریشه است انیس و مونس.

استیحاش: ضدّ استیناس، نفرت داشتن طبع به خاطر نبودن انیس و مونس.

«سپاس پروردگاری را سـزاست که گویندگان از ادای سپـاس او ناتوانند و شمـارندگـان از شمـارش نعمتهـای او درمانـده‌انـد و کوشنـدگـان از ادای حقّ او

---

۱ ـ چنان که ما را خوار کرده بودند خوارشان کردیم.

۲ ـ از پادشاهی که در بین ما بود به جای اطاعت سرپیچی کردیم.

۳ ـ هرگاه مردمی که تو در میان آنها زندگی می‌کنی از میان بروند بزودی درمیان مردم بعدی جانشین آنها خواهی بود.

عاجزند، پروردگاری که صاحبان همّت‌بلند به حقیقت او نمی‌رسند و افراد ژرف‌نگر به کنه ذاتش پی‌نمی‌برند، خداوندی که صفاتش به حد و اندازه درنمی‌آیند و صفتی زاید بر ذات ندارد وقت و زمان بر وجودش احاطه ندارد و در زمان نمی‌گنجد و به قدرت کامله خود مردم را آفریده و به رحمت و عطوفت خود بادها را پراکنده است و زمین را با صخره‌های سخت و کوههای محکم میخکوب کرده است.

اساس دین شناخت خداست، و نهایت شناخت، تصدیق اوست و کمال تصدیق وی یگانه دانستن او، و نهایت یگانه دانستن او خالص شدن برای اوست و نهایت خالص شدن برای او نفی صفات از ذات او می‌باشد، زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است وهر موصوفی گواهی می‌دهد که سوای صفت است، پس هرکس خداوند سبحان را به صفتی (زاید برذات) توصیف کند او را مقرون به چیزی دانسته است، و هرکه خدا را مقرون به چیزی بداند او را دوتا دانسته و کسی که خداوند را دوگانه بداند ذات حق را تجزیه کرده است و آن که ذات خدا را تجزیه کند دربارهٔ خدا به نادانی افتاده است و آن که دربارهٔ خدا نادان باشد خدا را قابل اشاره می‌داند و کسی که خدا را قابل اشاره بداند وی را محدود دانسته و آن که خدا را محدود بداند او را قابل شمارش دانسته است.

کسی که بگوید خداکجاست؟ او را ضمیمهٔ چیزی دانسته و کسی که بگوید خدا برچه چیزی قرار دارد؟ جاهایی را از خدا خالی دانسته است.

خدا هست، ولی نه این که تازه به وجود آمده‌باشد، خدا وجود دارد ولی نه این که از عدم به وجود آمده‌باشد، خدا با هرچیزی هست ولی نه به معنای نزدیك بودن با آن، و غیر از هرچیزی است نه به این معنا که با آن فاصله گرفته باشد، کارها را انجام می‌دهد ولی نه با ابزار و حرکات، بیناست قبل از آنکه چیزی برای دیدن وجود داشته باشد او یگانه‌ای است که وجودِ همدم باعث آرامش او نمی‌شود و نبودن همدم وی را به وحشت نمی‌اندازد».

می‌گویم (شارح) بدان که این خطبه مباحث عظیم و نکات مهمّی را با

نظمی طبیعی دربردارد، لذا این خطبه را به پنج فصل تقسیم کرده‌ایم.

فصل اوّل خطبه را با ذکر پروردگار و تمجید ثنای او آن‌چنان که شایسته او می‌باشدآغازکرده‌استو آن، سخن آن‌حضرت‌است از «**الحمدلله**» تا «**لا یستوحش لِفقده**».

ما در بیان نظام سخن امام(ع) دراین فصل نیاز به مقدمه‌ای داریم بنابراین می‌گوییم:

صفت چیزی است که خرد آن را در رابطه به چیز دیگری (موصوف) اعتبار کند

و صفت را جز به اعتبار موصوف نمی‌توان تعقّل کرد؛ البته اگر عقل چیزی را به اعتبار چیز دیگری تصوّر کند لازم نمی‌آید که شئ مورد تصوّر برای آن در واقع و حقیقت وجود داشته باشد. توضیح این مطلب همان چیزی است که درتعریف مضاف گفته شده‌است بدین مضمون که مضاف چیزی است که تعقل ماهیّتش درمقایسه با غیرممکن است و مضاف در رابطه با غیر جز درعالم تعقّل وجود ندارد.

صفت به اعتباری به سه‌قسم تقسیم می‌شود: الف: حقیقیّه. ب: اضافیّه. ج: سلبیّه.

توضیح مطلب در مورد این تقسیم‌بندی این است که اگر درك عقلی ما از صفت علاوه برموصوف رابطه صفت را باشیء دیگر دریابد رابطه این صفت را نسبت با شیء خارجی اضافه حقیقی می‌گویند. حقیقت این نوع صفت این است که درك آن در رابطه با موصوف توأم با نسبت شیء خارجی است و درحقیقت تحقّق وجودی صفت بسته به شیء خارجی است مانند خالقیّت، رازقیّت و ربوبیّت خداوند متعال. بنابراین درك حقیقت این صفات با توجّه به مخلوق، مرزوق و مربوب امکان‌پذیر است. و اگر درك ما از صفت صرف

انتساب آن به موصوف باشد بردو گونه خواهد بود:

الف ـ یا آن صفت بـرای موصوف قابل تحقّق است کـه این نوع صفات را صفات حقیقی می‌گویند، مانند این کـه خداوند تعالیٰ حیّ است زیرا تعقّل حیّ برای خداوند متعال به دلیل صحّت انتساب علم و قدرت به ذات حق می‌باشد و اضافه بردرك موصوف نسبت دیگری وجود ندارد.

ب ـ یـا آن صفت برای مـوصـوف قابل تحقّـق نیست، این نوع صفـات را صفات سلبیّه می‌گـویند مانند اینکـه خداوند متعال جسم و عـرض و امثال اینها نیست. این نوع صفات اموری هستند که در غیرذات خداوند تحقّق پیدا می‌کنند. پس از توضیحی که دربارهٔ تعریف و اقسام صفات گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که متّصف شدن ذات حق متعال به اوصاف سه‌گـانهٔ فوق موجب ترکیب و کثرت در ذات خداونـد نمی‌شود زیرا اوصاف، اعتبـارات عقلی هستند که فرد بـه هنگام مقایسهٔ با غیرایجاد می‌کند و از این اعتبار لازم نمی‌آید که این صفات درحقیقت امر هرچند بـه ادراك ما در نمی‌آیند وجود داشته باشنـد ولی چون روش خردمندان این بوده‌است که آفریدگارشان (سبحانه و تعالی) را به شریفترین صفات ثبوتی یا سلبی کـه از لحاظ عظمت و تنـاسب در انـدیشـه‌شان شـایستـهٔ ذات پروردگـار بوده‌است می‌ستوده‌اند تمام صفات حق متعـال (حقیقی ـ اضافی ـ سلبی) صرفاً اعتبارات عقلی می‌باشند.

پس از شناخت مطلب فـوق، بدان که امام(ع) درآغـاز، اعتبارات سلبی را بیان کرد، و آنها را بـه خاطر نکتهٔ ظریفی برصفـات ثبوتی مقدم داشته است و آن نکتـه این است که درعلم سلـوك الی‌الله تـوحید حقیقی و اخـلاص واقعی تحقق نمی‌یابد مگر به حذف کردن هـرچیزی و منزّه دانستن حق از هر پیرایه و بی‌اعتبار دانستن آن، و این پیراستگی حقّ متعـال دراصطلاح عارفان مقـام تخلیه، نقض و تفریق نامیده می‌شـود و چون در نزد عقل، توحید خداوند تحقق نمی‌یـابد مگر با

پیراستن وی از صفات سلبیّه، بدین سبب صفات سلبیه مقدّم برصفات ثبوتیّه ذکر می‌شود و برای حفظ این ترتیب بالاترین و ارجمندترین کلمه‌ای که درتوحید گفته شده‌است جمله **لااله الا الله** می‌باشد، زیرا جزء اوّل آن مشتمل برسلب همه چیز جز حقّ متعال می‌باشد که لزوماً هرخاطری را از آلودگی اندیشه به غیر خدا پاك می‌سازد و این مقام را مقام تنزیه و تخلیه می‌گویند و با این فرض که غیر از خدا هیچ چیز وجود ندارد هرگاه بخواهیم وجود غیر خدا را فرض کنیم باید وجود او را ناشی از وجود خدا بدانیم و این معنای جزء دوّم جمله **لا اله الاالله** است.

درگذشته توضیح دادیم که امام(ع) زبان عرفا و راهگشای مشکلات الی الله و معلّمی است که چگونگی سلوك را می‌آموزد و از طرفی اوهام بشری حکم می‌کند آن خدایی که درذهن بشرنقش می‌بندد همان توهّم انسان است و خدا نیست و خردها از درك حقیقت خداوند و رسیدن به ساحل دریای قدرت وی عاجزند و خداوند را از آنچه در باره‌اش روا نیست منزّه می‌دانند، از این رو بسیاری از توصیف کنندگان خدا را به چیزی توصیف کرده‌اند که ناروا بوده و درمیان بیشتر مردم مخالفتی هم اظهار نمی‌شده بلکه صرفاً تعقّلات خود را به عنوان اوصاف خداوند آورده‌اند و به اوصاف باطلی خدا را وصف کرده‌اند مانند مشبهه و مانند آنها.

ناگزیر امام(ع) برای ردّ این توصیفات نابجا به بیان صفات سلبی پرداخته و آنها را برصفات ثبوتی مقدّم داشته است تا لوح خیال و اندیشه را از تصوّر احکام نابجا درمورد خدا بزداید و خداوند را به اوصافی که شایستهٔ اوست توصیف کرده و صفات ثبوتی را برآینهٔ ذهن پاك شده از زنگار باطل منقّش سازد چنان که درمثل می‌گویند: «دل را خالی یافته و درآن سکنا گزیده‌ست».

امام(ع) حمد خداوند را برتمام مباحث این خطبه و دیگر خطبه‌ها برطبق معمول که خطبه را با ستایش حق آغاز و مقیّد می فرموده مقدّم داشته است، و

سرِّش این است که مردم را به لزوم سپاس خداوند متعال و اعتراف به نعمتهای او درآغاز هرسخن ارشاد کند. زیرا ملاحظهٔ جلال و عظمت حضرت حق و توجه به خداونـد درهمه احوال لازم است درگـذشته تـوضیح دادیم که حمد مفیـد معنای شکر و عمـومی‌تر از شکر است و منظـور از معنای عـام دراین جا تعظیم مطلق می‌باشد و ا ین به منظور همهٔ اقسام حمد است زیرا سخن در زمینهٔ تمجید مطلق خداوند می باشد.

فرموده است: **الّذی لایبلغ مدحته القائلون**

می‌گـویم (شارح) منظـور حضرت از سخن فوق ایـن است که خـرد بشر برچگونگی ادای ستایش و تنزیه او آن چنان کـه شایسته است آگاه شود. توضیح مطلب چنین است که ثنای شـایستهٔ چیزی، زمانی ممکن است کـه برکنه آن شیٔ آگاهی حـاصل شود و این درحق واجب‌الوجـود ممکن نیست مگر حقیقت ذات حق تعالیٰ و صفات جلال و کمالش چنان که هست به اندیشه درآید و می‌دانیم که اندیشهٔ بشر از رسیدن به این پایه ناتوان است.

بنابراین هرچنـد از ناحیهٔ ستایشگران اموری بـه صورت ستایش متعارف و برطبق عـادت برای خدا صورت می‌پـذیرد و خداونـد با صفات شایستـه توصیف می‌شود ولی درحقیقت این کمال ستایش خداوند درحقیقت امر نیست چون مردم به آنچـه که برای خـداوند ستایش حقیقی اسـت آگاهی ندارنـد هرچند کـه مدح حقیقی تصوّر شوند.

این سخن حضرت اشـاره به تربیت مـردمان و آگـاه ساختن آنان بـرباطل بودن اوصافی است که ذهنشان درحق خداونـد متعال به میل خود ساخته است و حقیقت چنان نیست که آنها می‌پندارند. زیرا گروهی دربارهٔ توحید درجای دیگری از حضـرت سؤال کـردند فـرمود: تـوحیـد این است که او را تـوهّم نکنی، دراین عبارت نیز حضرت توحید را عبـارت از عدم تصوّر او درذهن دانسته است، لازمهٔ

این تعریف این است که هرکس درباره خداوند حکم ذهن را اجرا کند درحقیقت موحّد نیست و به همین تعریف اشاره دارد سخن امام محمد باقر(ع) که در مقام تعریف خداوند فرمود: خداوند، عالم و قادر نامیده نشده‌است مگر به این لحاظ که علم را به علما و قدرت را به قدرتمندان عطا فرموده‌است پس آنچه را که شما در تصوّرات و اوهامتان در دقیق‌ترین معنی تشخیص می‌دهید آن آفریده و مصنوعی است مثل شما که به خود شما باز می‌گردد و خداوند عطاکنندهٔ زندگی و تعیین کنندهٔ مرگ‌است‌و شاید مورچهٔ کوچك بپندارد چنان‌که‌خودش دو شاخك دارد خداوند تعالیٰ نیز دارای دوشاخك است، زیرا مورچه می‌پندارد که نداشتن شاخك برای هر کسی نقص است و چنین است موقعیّت و مقام خلق در مورد آنچه که با آرایشان توصیف می‌کنند زیرا اوهام مردم اگر عقلشان باز ندارد و یا شرع منعشان نکند آنچه را که درحق خود کمال می‌شمارند برخدا اطلاق می‌کنند. امام(ع) دراین‌باره فرموده‌اند: «در مخلوقات خدا فکر کنید ولی در وجود خدا فکر نکنید». این عبارت تصریح دارد به بسیاری از صفات و احکامی که درحق خداوند متعال بیان می‌شوددرحالی که خداوند متعال برتر از آن است که به وصف درآید و احتمال دارد که منظور از این سخن این باشد که خداوند متعال منزّه است از اینکه عقول انسانها به صفات کمال او دست یابند و یا آنها را بشمارد. به این معنی که بندهٔ خدا به هر مرتبه‌ای که از مراتب مدح و ستایش دست یابد مراتبی برتر از آن ستایش و تعظیم وجود دارد، چنان که سیّدالمرسلین به این معنی اشاره فرموده‌است که ستایش تو را نمی‌توانم برزبان آورم تو آن‌چنانی که خود، خود را ستوده‌ای.

در عبارت علی(ع) به جای مادحین، قائلین آمده‌است و دراین نوعی لطف است و آن این که معنای گوینده از ستایش کننده عمومی‌تر است و هر گاه حکمی از معنای عام سلب شود لزوماً از معنای خاص نیز سلب می‌شود،

بنابراین کلمهٔ قائلین در تنزیه خداوند رساتر از مادحین است. معنی ضمنی سخن این است که هیچ گویندهای دسترسی به ستایش خداوند تعالیٰ ندارد.

فرموده است: **وَلاتُحصی نَعْمٰائُه العادُّوْنَ**

منظور حضرت از این جمله این است که انسان برجزئیّات نعمتهای خدا و شمارش آنها به دلیل کثرتشان قادر نیست. این موضوع به دلیل عقل و نقل ثابت شدهاست؛ دلیل نقلی سخن حق تعالی است که می‌فرماید: **وَاِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاٰتُحصُوهٰا**[۴] این آیهٔ شریفه مصدر و منشأ این حکم می‌باشد.

امّا دلیل عقلی این است که نعمتهای خدا نسبت به بندگان دوگونهٔ ظاهری و باطنی است چنان که سخن حق تعالیٰ : **اَسْبَغ عَلَیْکُم نِعَمَهُ ظٰاهِرَةً وَباٰطِنَةً**[۵] براین مطلب دلالت دارد.

برای روشن شدن این حکم عقل، بعضی از جزئیّات نعمتهای خداوند بربندگان را یادآوری می‌کنیم؛ از جمله نعمتهای خداوند متعال برای انسان این است که انسان را نزد فرشتگان گرامی داشت و او را مسجود و مخدوم آنها قرار داد و فرشتگان درخدمت کردن به انسان دارای مراتبی هستند. نزدیکترین و خصوصی‌ترین فرشتگان به انسان را یاد آور می‌شویم. نزدیکترین فرشتگان به انسان آنهایی هستند که اصلاح بدن انسان را سرپرستی و عهده دار خدمات روزانهٔ او می‌باشند، گرچه دراین کار نیز درجاتی دارند. خدای سبحان برای آنها رئیسی قرار داده که به منزلهٔ وزیر مشفق انسان است و وظیفه‌اش تشخیص کارهای اصلح و انفع برای اوست و درنزد فرشتهٔ رئیس، فرشته دیگری که به منزلهٔ دربان و فرمانبردار اوست قرار داده ووظیفهٔ او تشخیص صداقت دوستان و عداوت دشمنان فرشته رئیس است. برای فرشتهٔ دربان فرشته‌ای حافظ و

۴ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴): آیهٔ (۳۴): اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی‌توانید.

۵ ـ سورهٔ لقمان (۳۱): آیهٔ (۲۰): نعمتهای ظاهری و باطنی‌اش را برشما تمام کرد.

نگهدارنـده قرار داده‌است تـا آنچه از امـور را تشخیص می‌دهد ضبط کنـد تا در موقع نیـاز به فـرشتهٔ وزیر ارائه کنـد و درمقابل فـرشتهٔ دربان دوفـرشتهٔ دیگـر قرار داده‌است که یکی از آن دو، فـرشتهٔ غضب است و به منزله رئیس پلیـس می‌باشد که بـه نزاعها و دشمنیهـا و زدوخوردها و انتقـامها می‌پـردازد و دیگر فرشتـهٔ لذّت است که عهـده‌دار خواستـه‌های انسـان درطلب و دستور و فراهـم‌سازی است. ودرخدمت فـرشته لذت، فـرشتگان دیگری هستنـد که در فراهم سـاختن آنچه آن فرشته امـر می‌کند کوشش می‌کنند. عـلاوه بر فرشتگان فوق هفت فـرشتهٔ دیگر را مقرر داشته است که وظیفه‌شان اصلاح غذای انسان می‌باشد. اوّلی موظّف است که غذای انسـان را به داخل معده جذب کنـد زیرا غذا به خـودی خود وارد معده نمی‌شود. اگر انسان غذا را در دهان بگـذارد و برای آن جاذبی نباشد داخل معده نمی‌شود، دوّمی مأمـور حفظ غذا در معده است تا تمـام مراحل پخت و حصول غرض از آن بـه دست آید، سـوّمی برمراحل پخت غـذا در معده و آمـاده شدن آن برای جـذب مأمـور است، چهارمی وظیفـهٔ تقسیم شیرهٔ غـذا را در بدن کـه (بدل مـا یتحلّل) قـرار می‌گیرد بـه عهـده دارد، پنجمی آنچـه را فـرشتهٔ چهـارمی بـه او می‌رساند متناسب نیاز هر عضو از لحاظ مقدار و نوع، تقسیم می‌کند و این دو به هم کمك می‌کنند، یکی آغاز می‌کند و دیگری به انجام می‌رساند، ششمی از غذا شکل ظاهری خون را به وجود می‌آورد، هفتمی وظیفهٔ دفع فضولات غیرسودمند را از معده انجام می‌دهد.

بعد از اینها خداوند متعال پنج نیروی دیگر دراختیار انسان قرار داده‌است که وظیفهٔ آنهـا خبردادن از خارج به بدن انسـان می‌باشد[۶]. و برای هـریك از آنها روش خاص و کار معیّنی را مقرر داشته است و برای آنها رئیسی قرارداده‌است که

---

۶ ـ منظور حواس پنجگانهٔ ظاهری است.

آنها را به کار بگمارد و در امور خود بـه آن مراجعه کنند و برای آن رئیس خزانه‌دار و نـویسنده‌ای قـرارداده تا آنچـه خبر بـه او می‌رسـد ضبط کند، سپس میـان این خزانه‌دار و خـزانه‌دار اوّل رشتهٔ نیرومنـدی که درحرکت، سریع الانتقـال می‌باشد تعیین فـرموده کـه قـادر است دریك لحظه از مشـرق بـه مغرب و از دل زمین بـه بلنـدی آسمان عـروج کند و بـه تصرّفـات شگفت‌آوری تـواناست و آن را گـاهی مشـاور وزیر و گـاهی مشـاور دربان قـرار داده‌است. و به فـرمـان وزیرو تـوسط حاجب به بـررسی دو خزینه و مراجعه بـه خازنان گماشتـه شده‌است واین همان فرشته‌ای است که خداونـد تعالی ادارهٔ بدن (جسم) را به او سپرده‌است و او را از نزدیکترین فرشتگانی که در انسـان تصرّف دارند به خدمت او گمارده است. پس از فرشتگان نامبرده اصناف دیگری از فـرشتگان زمینی و آسمانی که هریك وظیفهٔ خاصّی دارند درخدمت انسان قرار داده‌است، ماننـد فرشتگان موکّل به حیوانات که موجب نفع حیـوان به انسان و تسلّط انسان برآنها می‌شـود، و فرشتگان موکّل برنباتات و معادن و عنـاصر چهارگانه[۷] و فرشتگـان آسمانی که عدد آنهـا را جز خداوند تعالیٰ کسی نمی‌داند چنان کـه خداوند تعالٰی فرموده‌است **وَمٰايَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ اِلاّٰ هُوَ**[۸].

هریك از این فرشتگان به کار و مقام خـاصّی گماشته شده‌اند که از وظیفهٔ خـود تجاوز و تعـدّی نمی‌کنـد. چنانکـه خداونـد متعـال از آنها چنین حکـایت می‌کند: **وَمٰا مِنّٰا اِلاّٰ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ**[۹].

این فـرشتگان همگی درجهت منـافع و مصالح انسـان از آغاز زندگـی تا مرگ او به فرمان مدبّر حکیم انجام وظیفـه می‌کنند و اینها سوای فرشتگانی که در

۷ـ آب، باد، خاك، آتش.

۸ ـ مدثّر (۷۴): آیهٔ (۳۱): شمار سپاهیان پروردگار تو را جز او کسی نمی‌داند.

۹ ـ سورهٔ صافات (۳۷): آیهٔ (۱۶۴): هیچ یك از ما (فرشتگان) نیست مگر اینکه جایگاهی معیّن دارد.

رابطه با سایر موجودات این عالم هستند و برای تأمین منافع انسان مفیدند می‌باشند. علاوه براینها خداوند متعال نیروی عقلی را که سبب خیرات باقی و نعمتهای دائمی که فناناپذیر و بی‌شمارند.به انسان افاضه فرموده‌است. تمام اینها درحقیقت برای بندگان نعمتهای الٰهی و بخششهای ربّانی هستند به گونه‌ای که اگر چیزی از آنها مختل شود منفعت انسان از آن جهت مختل می‌شود. روشن است که اگر انسان تمام وقت خود را دراندیشهٔ شمارش آثار رحمت خداوند تعالیٰ دریکی از انواع این نعمتها به کار گیرد اندیشه‌اش به جایی نرسیده، درمانده می‌شود و از شمارش آنها باز می‌ماند و انسان با این حال از شکر خدای متعال غافل و از شناخت خداوند جاهل و برمعصیت او مصرّ می‌باشد. بدین لحاظ شایسته است که خداوند متعال پس از توجّه دادن انسان به اقسام نعمت و منّت گذاشتن برانسان از این بابت بفرماید: **وَإنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ الله لاتُحْصُوها اِنَّ الأنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ** [۱۰].

انسان چون‌معصیت‌خدا را می‌کند وگرفتار کفرورزیدن به‌نعمتهای‌خداست ظالم به نفس است چنان که خداوند می‌فرماید: **قُتِلَ الإنْسانُ ما اَكْفَرَهُ** [۱۱].

درحقیقت ناسپاسی انسان آشکار است و منزّه است خداوندی که نعمتهای او غیرقابل شمارش و بخششهای او از محاسبه خارج است.

فایدهٔ این تذکّر خداوند آگاهاندن بی‌خبرانی است که در بستر زندگی آرمیده‌اند و لازم است که شکر خداوند سبحان را بجا آورند و به نعمتهای او اعتراف کنند و همیشه این تذکّر را به خاطر داشته باشند.

فرموده است: **وَلايؤدّی حَقَّهُ المجتهدون.**

---

۱۰ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴): آیهٔ (۳۴): اگر بخواهید نعمتهای خدا را بشمارید نمی‌توانید به حقیقت انسان ستمکار و ناسپاس است.

۱۱ ـ سورهٔ عبس (۸۰): آیهٔ (۱۷): کشته باد انسان چقدر ناسپاس است؟

این نظر که کوششگران نمی‌توانند حق خداوند را ادا کنند از دوجهت قابل صدق‌است: اوّل‌آنکه ادای‌حق نعمت‌احسانی‌است در مقابل‌نعمت‌و در جملات گذشته ثابت شد که نعمتهای خداوند سبحان قابل شمارش نیست، بنابراین لازمهٔ این مطلب این است که نتوان در برابر نعمتهای خدا مقابلهٔ به مثل کرد.

دوّم آنکه آنچه ما از امور اختیاری انجام می‌دهیم در رابطه با اعضا و جوارح، قدرت و اراده و دیگر وسایلی که درانجام کار لازم است، می‌باشد و همهٔ اینها بخششهای خدا و برگرفته از نعمتهای اوست، همچنین آنچه که از شکر و حمد و سایر عبادات از ما صادر می‌شود نعمتی است از جانب خداوند، بنابراین نعمتی است دربرابر نعمت (ونه احسانی دربرابر نعمت). روایت شده‌است که این فکر به خاطر داود(ع) گذشت، همچنین برای موسیٰ(ع) پیش آمد و موسیٰ(ع) پرسید ای پروردگار من چگونه تو را شکر گزارم که استطاعت شکر ندارم، زیرا هرشکری نعمت دوّمی است از نعمتهای تو و در روایت دیگری چنین آمده‌است که هرشکری نعمت دیگری است که شکری را برای تو برمن ایجاب می‌کند خداوند تعالی به موسی(ع) وحی کرد: همین حقیقت را که دریافتی مرا شکر گفته‌ای.

در خبر دیگری است که (خداوند فرمود) هرگاه دانستی که نعمتها از من است من همین را به عنوان شکر از تو قبول می‌کنم

امّا آنچه که در عرف گفته می‌شود که فلانی حق خداوند تعالیٰ را ادا کرد منظور جزای نعمت نیست بلکه مقصود این است که آنچه خداوند از تکالیف شرعیه و عقلیه خواسته که حقوق نامیده می‌شود، انجام داده است. بنابراین کوششگر در امتثال امر، به این معنی ادا کننده حق خداوند است. و ادای تکلیف درحقیقت از بزرگترین نعمتهای خداوند تعالی بر بنده‌اش می‌باشد زیرا امتثال امر خدا و دیگر اسباب سلوکی که انسان را به خدای تعالٰی می‌رساند تماماً مستند

به جـود و عنایات خـداوندی است. خداونـد متعال درگفته خـود به همین معنی اشاره فرموده‌است که: **یَمُنُّـونَ عَلَیکَ اَنْ اَسْلَمُوا قُلْ لاتَمُنُّـوا عَلَیَّ اِسْـلامَکُمْ بَلِ اللهُ یَمُنُّ عَلَیکُمْ اَنْ هَدیکُمْ لِلأیمانِ اِنْ کُنتُمْ صادِقینَ** [۱۲].

آنچه که درحقیقت نعمت خداست نمی‌تواند ادای نعمت خدا و یا سپاس آن باشد هـرچند درعرف برهمین معنی ادای نعمت گفته شده‌است، زیـرا آنچه که مفهـوم متعارف حق درمیـان مردم می‌بـاشـد لازمه‌اش وجـوب جزا و ادای شکـر نعمت است تـا در انجام آن از روی رغبت و میل شتـاب کنند و منظـور از انجام تکالیف خداوندی حاصل شود به این دلیل کـه اگر معتقد نباشد که عبادت حقّی است از جـانب خداونـد، بلکه آن را فقط نفع خـالص برای خـود بدانند نهـایت کوشش را بکـار نمی‌برند زیـرا فایدهٔ عبـادت آنچنان که هست بـرای مردم روشن نیست، بسیار کم هستنـد افرادی که به امـری همت گمارند کـه نتیجه و منفعتش برای آنها روشن نبـاشد خصوصاً که انجـام آن مشقت و سختی فراوانی هم داشته باشد مگر به جبر انگیزه‌ای از خارج آنها را به کار وا دارد.

فرموده است: **لا یُدرکُهُ بُعْدُ الهِمَمِ ولایَنالُه غَوْصُ الفِطن**

نسبت دادن غـوص به فطن دراینجـا بـرسبیل استعـاره است، زیرا حقیقـةً غوص در رابطه بـا آب به حیوان نسبت داده می‌شود و این استعـاره از باب تشبیه معقولات است به محسوس که در این جا آب است، جهت استعاره این است که صفات جـلال و کمال خداوند در نـامتناهی بودن و در دست نیافتن بـرحقایق و عمق آنها به دریـای عظیمی شبیه است که شناگر به سـاحل آن دست نمی‌یابد و غوّاص بـه جایگاه استواری منتهی نمی‌شـود. و چون شناگری دراین دریـا و فرو

---

۱۲ ـ سورهٔ حجـرات (۴۹): آیهٔ (۱۷): (ای پیامبر) آنهـا برتومنّت می‌گـذارند که مسلمان شـده‌اند، بگو اسلام خود را برمن منّت نگـذارید، بلکه خداوند است که بـرشما منّت دارد که به ایمان هدایتتـان کرد اگر صادق هستید.

رفتن درعمق آن کمال تیز هوشی است. بنابراین تیزهوشی به غواص دریا تشبیه شده و غوص به آن نسبت داده شده‌است و به همین معناست فرو رفتن دراندیشه و فرو رفتن درخواب. نسبت دادن ادراك به همّت بلند نیز استعاره است زیرا ادراك درحقیقت متّصل شدن جسمی به جسم دیگر است و دراین‌جا اتّصال جسم در کار نیست. اضافه شدن غوص به فطن و بُعد به همم اضافهٔ صفت به موصوف است درشکل مصدر، معنای ضمنی کلام این است که هوشیاری فرو رونده و ادراك همّتهای بلند او را در نمی‌یابند علّت زیبایی اضافه شدن غوص به فطن و بُعد به هِمَم و تقدیم صفت برموصوف هم از جهت مبالغه درعدم دستیابی به ذات حق متعال است و هم از آن جهت است که می‌خواهد بیان کند که تیزهوشی عین غوّاصی و همّت و الاعین بلندی است.

اوّلین منظور از بیان این عبارت مبالغه درعدم دستیابی به حقیقت ذات خدای متعال است و درگذشته توضیح داده‌ایم که بلاغت تقدیم اهمّ و مقصود اوّل را اقتضا می‌کند. دلیل این حقیقت (که نمی‌توان به ذات خدا دست یافت) روشن است زیرا حقیقت ذات حق تعالی از جهات ترکیب بدور و از جهت داشتن خالی و از تکثّر منزّه است. می‌دانیم علّت آگاهی یافتن به اشیاء ترکیب و حدود آنهاست بنابراین صحیح است بگوییم واجب‌الوجود مرکّب نیست و آنچه مرکب نباشد حقیقتش غیرقابل درك است. پس با توجه به این حقیقت که واجب‌الوجود غیرقابل درك می‌باشد هوشیاری هرچند شدید و همّت هرچند بلند باشد او را درك نمی‌کند. پس هر که در دریای جلالش فرو رود غرق می‌شود و هر که ادّعای رسیدن به او کند به انوار عظمتش می‌سوزد خدایی جز او نیست، منزّه و بلند مرتبه است از آنچه دربارهٔ او می گویند بلند مرتبه‌ای بزرگ.

فرموده است: **الّذی لیس لِصفته حدٌّ محدودٌ ولانعتٌ موجودٌ**

مقصود حضرت از عبارت بالا این است که مطلق آنچه که عقل ما از

صفات سلبیّه و اضافیّه اعتبار می‌کند، نهایت معقولی نیست که خرد درآنجا توقف کند و آن صفات حدّ و مرز برای خداوند باشد؛ مطلق آنچه که خداوند بدان توصیف می‌شود نیز تمام صفات موجودی نیستند که عقل آنها را گرد آورده و صفت خداوند قرار داده و خدا را درآن اوصاف منحصر کرده‌باشد.

ابوالحسن کندری(ره) گفته است ممکن است معنای‌عبارت «**حدٌّ محدود**» معنای تأویلی باشد، همچنان‌که ضرب‌المثل عرب که می‌گوید: **وَلایری الضّبَّ بهاینحجر**[۱۳] نیز چنین است، یعنی درآب مارمولکی نیست که خانه داشته باشد. بنابراین مقصود از کلام حضرت این است که برای خداوند صفتی نیست که حدّ و حدودی داشته باشد زیرا خداوند متعال یگانه است و از کثرت منزّه است، پس محال است برای او صفتی زاید برذات باشد، آن طور که ممکنات دارای صفات زاید برذات‌اند و صفاتی که برای خداوند قائل شده‌اند از این نوع اوصاف نیستند بلکه آنها نسبتها و اضافاتی هستند که توصیف خداوند به آنها موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود. کُندری گفته است که این معنای تأویلی را تأیید می‌کند کلام خود حضرت که بعد از آن فرموده‌اند هر که خداوند تعالٰی را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است. این تأویل ابوالحسن کندری تأویل زیبایی است و به معنایی برمی‌گردد که ما آن را ذکر کرده‌ایم، توصیف حدّ به کلمهٔ محدود برای مبالغه است همچنان‌که عربها می‌گویند: «**شعرٌ شاعرٌ**» یعنی شعری که خودشاعر است، وبنابراین تأویل فرمودهٔ حضرت «**ولانعتٌ موجود**» به معنای سلب کردن صفت از ذات سبحان می‌باشد و معنای تأویلی جمله چنین است که برای ذات خداوند صفتی نیست که محدود باشد و لغتی نیست که موجود باشد و نیز گفته شده است که معنای سخن حضرت که برای صفات خدا حدّی

---

۱۳ ـ عربها معتقدند که مارمولك درآب وارد نمی‌شود و این مثل را درجایی می‌آورند که موضوعی را از اساس منکر باشند. معنی مثل فوق این است: دیده نشده که مارمولك درآب خانه بگیرد ـ م.

نیست این است کـه برای متعلَّقات صفـات خداونـد نهایتی نیست، مـانند رازق نسبت بـه مرزوق و خـالق نسبت به مخلـوق که مـدام درحال رازقیّت و خـالقیّت است چنان که علم نسبت به معلوم و قدرت نسبت به مقدور بی‌نهایت است.

فرموده است: **وَلاوَقتٌ معدودٌ ولااجلٌ ممدودٌ**

حضرت وقت را جـزو شمردنیها توصیف فـرمودهماننـد سخن حق تعالی: فی ایّـام معدودات یعنی در روزگـاران شمرده شـده، و مـانند فـرمودهٔ دیگـر حق متعال: **وما نُؤَخِّرهُ اِلا لأَجَلٍ مَعْدُود**[۱۴] وقت معدود وقتی است که معلـوم باشد و به شمارش و محـاسبه درآید، توضیـح مطلب این است که وقت مطلق از آن جهت که مطلق است قابل شمارش نیســت بلکه مبدأ شمارش است، وقت از آن جهت قابل شمـارش قرار می‌گیرد کـه دارای تعدّد در زمان باشـد و یا به اعتبار حوادثی باشد که در زمانهای مختلف اتّفاق می‌افتـد چنان که گفته می‌شود این فرد دراین جمع قـابل شمــارش است، یعنی در ردیف شمـارش آنهـا قـرار دارد. مقصـود حضرت از وقت معدود و اجل ممدود نفی نسبت ذات حق تعالٰی از داشتن زمان و مدتی است کـه دارای پایان باشـد یعنی هرگاه زمان پـایان یابد وجـود او نیز به پـایان می‌رسـد. این کـه حق تعالی دارای وقت معـدود و اجل ممـدود نباشـد از دوجهت قابل توضیح است.

۱ ـ زمان از لواحق حـرکت و حرکت از لواحق جسم است چون ذات حق متعال از جسمیت مبرّیٰ است محال است که در زمان قرار داشته باشد.

۲ ـ این که اگر خداوند متعال زمان را ایجاد کرده باشد و خود در زمان قرار داشته بـاشد، لازمه‌اش این است کـه زمان برذات خـدا مقدّم باشـد (واین محال است). و اگر خداوند زمان را ایجاد کرده‌باشـد بدون این که خود در زمان باشد و

---

۱۴ ـ سورهٔ هود(۱۱): آیهٔ (۱۰۴): ما آن را به تأخیر نینداختیم مگر برای مدتی شمرده شده.

نیازی در وجود به آن نداشته باشد، این صحیح است و مقصود ما نیز همین است. با این توضیح صحیح است که وقت معدود واجل ممدود را از خدا سلب کنیم. حقیقت این امر روشن است و نیازی به توضیح بیشتر نیست. دراین قراین چهارگانهٔ فوق (حدّ محدود، نعت موجود، وقت معدود، اجل ممدود) سجع متوازی با نوعی تجنیس همراه است.

فرموده است: **الذی فَطَرَ الخلائق... تا مَیَدانَ اَرْضِه**

امام(ع) پس از آنکه توضیح صفات سلبیّه را مقدم داشت شروع به توضیح صفات ثبوتیّه کرد (در آغاز بیان صفات ثبوتیّه سه تعبیر را گنجانده‌است) و این اعتقادات سه‌گانه درقرآن کریم نیز موجود است.

اوّل کلام حق تعالیٰ که فرموده‌است: «**الَّذی فَطَرَکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ**»[۱۵]

دوّم قول خداوند تعالی است: «**هُوَ الَّذی اَرْسَلَ الرِّیاحَ بُشْرَیً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِه**»[۱۶]

سوّم فرمودهٔ خداوند متعال است: «**وَاَلْقیٰ فِی الاَرضِ رواسیَ اَنْ تَمیدَبِکُمْ**»[۱۷] و کلام دیگر حق متعال که فرموده‌است: «**وَالجِبالَ اوتاداً**»[۱۸].

مقصود از گفتهٔ امام(ع) که فرموده است خلایق را به قدرت خود آفرید، نسبت دادن مخلوقات به قدرت خداوند می‌باشد و چون لفظ **فَطَرَ** در حقیقت به معنای شکافته شدن اجسام است نسبت دادن **فَطَر** به‌خلق دراینجا استعاره است. امام فخررازی دربیان جهت استعاره درمثل این موارد بحث لطیفی دارد:

---

۱۵ ـ سورهٔ اسراء (۱۷): آیهٔ (۵۱): خداکسی است که اوّل بار شما را آفرید.

۱۶ ـ سورهٔ فرقان (۲۵): آیهٔ (۴۸): او خدایی است که بادها را برای بشارت پیشاپیش رحمتهایش فرستاد.

۱۷ ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۱۵): کوهها را درزمین قرار داد تا واژگون نشوید.

۱۸ ـ سورهٔ نباءِ (۷۸): آیهٔ (۷): کوهها را نگهدارنده قرار داد.

«مخلوق پیش از آن که وجود یابد عدم محض است و عقل از عدم، ظلمت پیوسته‌ای را تصوّر می‌کند که درآن روزنه و شکافی نیست، پس هرگاه آفریننده ابداع کنندهٔ چیزی را از عدم به وجود آورد برحسب تخیّل و توهّم گویا آن عدم را شکافته و آن موجود را خلق کرده و از عدم به وجود آورده است.»

به نظر من (شارح) این توضیح امام فخر دربارهٔ کلمات شقّ و فَطَر به موجود برآمده از عدم برنمی‌گردد، بلکه به عدمی برمی‌گردد که این موجود از آن برآمده است. این عجیب است، مگر این که بگوییم در کلام حضرت مضاف حذف شده و مضاف الیه به جای آن قرار گرفته است و دراین صورت تقدیر جمله چنین می‌شود: **فَطَر عَدَمُ الخلائق**. حذف مضاف و قرار گرفتن مضاف‌الیه به جای آن درعرف و زبان عرب فراوان به کار رفته و زیبایی چنین کلامی درمیان مردم روشن است و بنا به قول بعضی از مفسّران که بزودی بیان خواهیم کرد جملهٔ «**فالق الحَبِّ والنّوىٰ**» نیز چنین است.

ابن انباری گفته است چون اصل **فَطَرَ** به معنای شکافتن ابتدایی شئ است پس جملهٔ **فَطَرَ الخلائق** معنایش این است که آنها را آفرید و ایجاد کرد به ترکیب و تألیفی که به هنگام ضمیمه شدن بعضی اشیا به بعضی، شکافتن و اضافهٔ شدن تألیف حاصل می‌شود و معنای **فَطَرَ** چنان که شکافتن درجهت اصلاح است مانند سخن حق تعالٰی: فاطرالسّموات والارض شکافتن در افساد نیز هست مانند سخن حق تعالٰی: **اذا السماءُ انفطرت و هل ترىٰ مِنْ فُطور** امّا کلام امام(ع): **نَشَرالرّیاح بِرَحمَتِهِ** توضیحش این است که منتشر شدن و گسترش بادها چون وسیلهٔ مهمی از وسایل بقای نباتات و حیوانات و استعداد مزاجها برای صحت و رشد و نمو و غیرآن است تا آنجا که بسیاری از پزشکان گفته‌اند بدون وزش باد حیات حیوانی محال است وعنایتی از جانب خداوند متعال و رحمتی عمومی است که در برگیرندهٔ همهٔ موجودات است که هرموجودی از آن بهره می‌گیرد.

بنابراین وزش بادها از ناحیهٔ رحمت خداوندی است. از آشکارترین رحمت الٰهی در انتشار بادهـا بردن ابرهای پـرآب و پراکندن آنها بـرطبق حکمت الٰهی است تا این که آب به زمینهای مـرده برسد و نباتات درآنها بروید و پستـان حیوانات پرشیر شود، چنـان که خداونـد متعال فـرموده است: مَنْ یُرسِلُ الـرِّیاحَ بُشْـرىً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ [۱۹] و فرموده است: یُرسِلُ الرِّیٰاحَ مُبَشِّراتٍوَلِیُذیقَکُمْمِنْ رَحْمَتِهِ [۲۰] و فرموده: وَاَرْسَلْنَا الرِّیٰاحَ لَوٰاقِحَ فَاَنْزَلْنـامِنَ السَّمٰآءِ مٰاءً فَاَسْقَیْنٰاکُمُوهُ [۲۱]. منظور از ایـن آیات آگاه ساختن بی‌خبران از اقسام نعمتهای خـدا به وسیلهٔ این نعمت بزرگ می‌باشد تا شکر گزاریشان را دوام بخشند و برطاعـت خـداوند مواظبت کنند همان‌طور که خداوند تعالی فرموده‌است: وَاذْکُروا نِعْمَةَ اللهِ عَلَیکُمْ [۲۲] ثمَّ تَذْکُرُوانِعمَةَ رَبِّکُمْ اِذَا اسْتَوَیْتُمْ عَلَیْهِ وَتَقُولُوا سُبْحٰانَالَّذیسَخَّرَلَنٰاهٰذٰا وَمٰاکُنّٰالَهُ مُقْرِنینَ [۲۳].

بعضی از ادبـای عرب گفتـه‌انـد لفظ «ریح» در عـذاب بـه کـار می‌رود و «ریاح» در رحمت. و در قرآن بـه همین معنی به کار رفتـه است آنجا که خـداوند دربارهٔ عذاب فرموده‌است: «ریحٌ صَرصرٌ » و «الرّیحُ العقیم» و در مـورد رحمت فرموده است: یُرسِلُ الرّیاحَ مبشّراتٍ والریاح لواقح و مانند اینها.

فرموده است: وَتَّدبالصُخُور مَیَدانَ اَرضِهِ

در این عبـارت منظور نسبت دادن نظـام زمین به قـدرت خداونـد سبحان است و دراین مورد دو بحث هست:

۱۹ ـ سورهٔ نمل (۲۷): آیهٔ (۶۳): کسی که بادها را بشارت دهندگانی پیش از نزول رحمتش می‌فرستد.

۲۰ ـ سورهٔ روم (۳۰): آیهٔ (۴۶): بادها را به عنوان بشارتگرانی می‌فرستد تا شما را از رحمتش بچشاند.

۲۱ ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیـهٔ (۲۲): ما بادها را برای تلقیح (ابرها و به هم پیـوستن و بارور ساختن آنها) فرستادیم و از آسمان آبی نازل کردیم و با آن آب شما را سیراب ساختیم.

۲۲ ـ سورهٔ بقره (۲): آیه (۲۳۱): نعمتهای خدا را نسبت به خود یادآور شوید.

۲۳ ـ سورهٔ زخرف (۴۳): آیهٔ (۱۳): سپس نعمت پروردگارتان را هنگامی که برآنها سوار شدید متذکر شوید و بگویید پاك و منزّه است کسی که این را مسخّر ما ساخت و گرنه ما توانایی آن را نداشتیم.

۱ ـ بحث اوّل؛ در این است که اگـر گویندهای بگـوید چیزی را بـه چیزی میخکـوب کردم، معنـایش این است کـه شئ اوّل را وسیلهٔ ثبـات برای دوّم قـرا ر دادم، هرچنـد شئ استحکام یافتـه در اینجا زمین است ولی در عبـارت حضرت، مَیَدانِ ارض، بـه عنوان شئ ثبـات یافتـه بـه کار رفتـه است و میدان خـاصیتی از خاصیتهای زمین است و تصوّر نمی‌رود که کوههـا وسیلهٔ استحکام آن باشد، مگر اینکه بگوییم میدان زمینـهٔ قرار گرفتن کوهها را برزمین فـراهم کرده‌است. این نوع ادای سخن در استواری بخشیـدن به زمین اهمیّت بیشتـری پیدا می‌کنـد و به این دلیل میدان را برزمین مقدّم داشته و به عنوان اضافهٔ صفت به موصوف کلام را ذکر کرده‌است. و تقدیر کلام چنین است که به وسیلهٔ کوهها زمین را که سفرهٔ پرنعمت است استواری و قرار بخشیده است.

۲ ـ ارتباط دادن وجود کوهها را به مَیَدانِ ارض در این عبارت در قرآن کریم مشابه فراوان دارد، مانند سخن حق تعالی: **وَاَلْقیٰ فی‌الارض رَواسِیَ اَنْ تَمیدَبِکُم**؛ و **الجبال اوتادا**، بیان علّت این امر (استواری زمین به وسیلهٔ کوهها) احتیاج به بحثی دارد. این مطلب به پنج صورت توضیح داده شده‌است.

۱ ـ مفسران در معنای این آیات گفته‌اند: هرگاه کشتی برروی آب قرار گیرد از سویی به سویی متمایل شده به حرکت درمی‌آید و اگر جرم سنگینی درآن قرار گیرد بـرروی آب استقرار یـافته و آرام می‌شـود. دربارهٔ زمین گفتـه‌اند هنگـامی که خداوند تعالیٰ زمیـن را برروی آب آفرید[۲۴] زمین به اضطراب افتـاد و منحرف شد سپس خداوند کوهها را برروی زمین قرار داد و زمین به‌وسیلهٔ سنگینی کوهها برروی آب قرار گرفت. امـام فخر رازی گفته است: اشکالی کـه بر این سخن وارد است این است که بی‌شك زمین از آب سنگینتـر است و شئ سنگینتر از آب درآب فرو

۲۴ ـ شاید منظور از آب گازهای متراکم باشد.

رفته و روی آن بـاقی نمی‌ماند. بـا توجّه بـه این مطلب محال است که گفتـه شود زمین کج شـد و به سویی متمایل گردید، برخلاف کشتی که از چوب ساخته شده است و توخالی بـوده و پراز هواست و به همین دلیل برروی آب بـاقی نمی‌ماند و برروی آب حـرکت می‌کند و به همین سبب بـه راست و چپ متمایل می‌شـود تا این که آن را به اشیای سنگین ببندند.

۲ ـ دلیل دوّم چیزی است که امام فخر رازی ذکر کرده‌است و آن این است که به دلایل یقینی ثابت شده‌است که زمیـن کروی است و باز ثابت شده‌است که کوهها در سطح زمین به منزلهٔ دندانـه‌های سختی است که برروی کره قرار دارد. با ثبوت این دو موضوع اگر فرض کنیم کـه این اجرام سنگین برروی کرهٔ زمین نباشد و زمین خالی از این دانـدانه‌ها و پستی و بلندیهـا باشد با کمتـرین سببی حرکت دورانی پیدا می‌کند، زیرا جرم همـوار دایره‌شکل ذاتاً لازم است که دارای حرکت باشـد هرچند عقل این را قبـول نکند ولی روشن است کـه با کمترین وسیلـه‌ای به حرکت درمی‌آید ولی هرگـاه برروی کرهٔ زمین این کوهها قرار داشته باشنـد به منزلهٔ اشیای سنگینی هستند کـه برروی کره ثبات یافتـه باشند و هریك از این کـوهها به طبیعت ذات به مـرکز زمین توجّـه دارد و توجّـه کوهها بـا سنگینی عظیم و نیروی شدیدی که بـه مرکز زمین دارند حالت میخی را پیدا می‌کننـد که کره را از حرکت دورانی باز می‌دارنـد و خلق کوههـا برروی زمین ماننـد میخهای شمـرده شده‌ای است که برروی کره مانع از حرکت دورانی باشد.

۳ ـ وجه سـوّم این است که بگوییم چون فایـدهٔ میخ دربعضی جاها حفظ شئ از حرکت و اضطراب می‌باشد تا ثابت و آرام بماند و از ویژگیهای سکون در بعضی اشیا استقرار یـافتن و تصرّف کردن درآن شئ است، فایده وجود کـوهها به صورت دنـدانه‌هـای روی زمین این است که زمین درآب فرو نـرود تا حیـوان برآن مستقر شود و از مواهب آن بهره‌مند شود. بنـابراین میان میخ و کوههایی که خارج

از آب برروی زمین قـرار دارند نوعی مشـابهت و مشارکت است، دراین کـه هردو موجـب صحّت استقرار و مانـع از تزلزل مـی‌شوند.بنـابراین نسبت دادن میـخ به صخره‌هـا و کوهها استعارهٔ زیبـایی است. و امّا ذکرمیدان در عبـارت به این دلیل است که حیـوان درمیدان استقـرار می‌یابـد و اگر کوههـا نباشنـد زمین مضطرب می‌شود ودیگر جایی برای حیات حیوان باقی نمی‌ماند.

۴ـ بعضی از دانشمنـدان گـفته‌اند کـه مـحتمل اسـت «**صخوری**» کـه در عبارت حضرت آمـده است اشاره به انبیـا و اولیا و علما، و «**ارض**» اشارهٔ به دنیا باشـد، امّا وجـه مجاز آوردن انبیا و اولیـا برای، صخـور این است که صخـره‌ها و کوهها در نهایت ثبات و **استقراراند** و زمین زیر خود را از حـرکت و اضطراب باز می‌دارند و برای حیـوان پناهگاهی از ترس هستند و حیوانـات درپناه صخره‌ها از اضطراب محفوظ‌اند. چـون کوهها از جهاتی شبیه به میخهـایی هستند که اشیا را استحکام می‌بخشند، انبیا و علما نیز درنظم امور دنیا و عدم اضطراب مردم مانند میخهای زمین می‌باشند. بنابراین استعاره آوردن صخور برای انبیا و علما صحیح است وبـه همین دلیل زیباست کـه درعرف گفتـه شود «فـلان شخص چون کـوه استـواری است که هـر غمنـاکی به هنگـام حاجتهـای مهم بـه او پناه می‌بـرد» و دانشمندان عوامل استواری دین خدا در زمین‌اند.

۵ـ مقصود حضـرت از اینکه کوهها را ماننـد میخ درزمین تعبیر کرده‌است این است که مردم در راه‌یابی بـه مقاصدشان به وسیلهٔ کوههـا هدایت می‌شوند و جهت حـرکت را اشتباه نمی‌کننـد و درراهی کـه می‌روند گمـراه نمی‌شـوند و بـه مقصد می‌رسند.

فرموده است: **اوّلُ الدّین مَعْرِفتُه**

چنـان که گـذشت دین در لغت بـه معنای فـرمـانبرداری است و درعـرف شرعی، شـریعتی است که به وسیله پیـامبر صدوریافته است. پیـروی از شریعت

فرمانبرداری خاصی است. بنا براین مطلق اطاعت که معنای عام است از جانب شارع دریکی از مسمّاهای خاص (شریعت) بـه کار گرفته شـده‌است و به دلیل فراوانی‌استعمال در همین‌معنی‌حقیقت‌یافته‌است‌و وقتی‌که لفظ دین به‌طور مطلق بـه کار رود همین معنی بـه ذهن تبـادر می‌کند. معـرفت خـداوند سبحـان دارای مـراتبی است. اوّلین و (آخرین) مـرتبه‌این است کـه بنده بـداند کـه برای جهـان آفریدگاری است، دوّمین مرتبهٔ شناخت این است‌که انسان وجودصانع را تصدیق کند، سوّمین مرتبـه این است که جذب عنایات الٰهی شده و به تـوحید گراید و او را از شریك مبـرّا بداند، چهارمین مرتبـه اخلاص، برای خداست، پنجمیـن مرتبه این است که صفاتی را کـه ذهن برای خداوند اعتبـار می‌کند از او نفی کند و این نهایت شناخت و عرفان و منتهای تکامل معنوی انسانی است هریك از مراتب تا مرتبهٔ چهـارم مبدأ و پایه برای مـرتبهٔ بعدی است و هریك از مـراتب بعدی کمال برای مرتبهٔ قبلی می‌باشد.

دو مـرتبهٔ اوّل در فطـرت انســان نهفته است، بلکـه در فطـرت حیوان کـه عمومی‌تر از فطرت انسان است پنهان می‌باشد، برای همین است که انبیا مردم را برای کسب این مقـدار از معرفت دعوت نکـرده‌اند، زیرا اگـر تحصیل این مقدار معرفت متوقّف بر دعوت انبیا و تصدیق آنها بـاشد با توجه به این که تصدیق انبیا خود مبنی برشناخت فطری است مبنی براین کـه برای جهان خالقی است که آنها را به پیامبری فرستاده‌است دور لازم می‌آید، اوّلین مـرتبهٔ معرفت که انبیا مردم را به آن دعـوت می‌کنند یگـانه دانستن صـانع و نفی کثرت از اوست کـه در بردارنـدهٔ اوّلین کلمه‌ای است کـه داعی الی الله برزبان جـاری می‌کند و آن قول مـاست که می‌گوییم **لااله الاالله**.

پیامبـر(ص) فرمـوده‌است آنکـه از روی اخلاص بگـوید **لااله الاالله** وارد بهشت می‌شود. وقتی که ذهن مردم برای توحید قـولی آماده شد، پیامبرآنها را آگاه

ساخت که آمادگی برای مرتبه‌ای از توحید که اعلیٰ و اخفاست داشته باشند و فرمود هرکس از روی خلوص بگوید **لا اله اِلاالله** وارد بهشت می‌شود. و این کلام پیامبر اشاره دارد به توحید مطلق و خارج ساختن هرقیدی از درجهٔ اعتبار.

پس از توضیح فوق احتمال می‌رود منظور امام(ع) دربین مراتب یاد شده، مرتبهٔ اوّل توحید باشد. بدین ترتیب منظور او که فرمود: **اوّل الدّین معرفته**، روشن است. زیرا این مقدار از دین حق در نزد هرکسی روشن است و احتمال دارد که منظور حضرت توحید کامل باشد که مقصود نهایی عارف و آخرین مرتبهٔ سلوك است. بنابراین منظور از **اوّل‌الدّین**، اوّلیّت آن در خود انسان است و این سخن اشاره دارد به علّت غایی. علّت غایی از نظر عقلی بردیگر علل مقدّم است هرچند در وجود مؤخّر باشد.

توضیح مطلب این است که معرفت کامل که نهایت کوشش عارف است از آغاز امر حاصل نمی‌شود بلکه نیازمند وصول به مراتب دیگر معرفت است و تحصیل معرفت کامل نیازمند ریاضت و زهد و عبادت و پذیرفتن اوامر الٰهی از روی تسلیم و رضامندی است. پذیرفتن اوامر الٰهی وسیلهٔ کمال دین شخص شده و به انسان آمادگی می‌دهد که اولاً وجود خدا را از روی یقین تصدیق کند، سپس یگانگی او را بپذیرد، و برای او اخلاص بورزد، و درنهایت هرچیزی غیرخدا را نفی کند. آن‌گاه است که در امواج دریای عظمت غرق شود، هرمرتبه‌ای را که ادراك کند نسبت به مرتبهٔ قبل به کمال رسیده تا سرانجام به کمال و معرفتی که مطلوب اوست برحسب استعدادش دست یافته و با کمال معرفت دینش کامل شود و سیرالی‌الله ر ابه پایان برساند.

فرموده است: **وكَمٰالُ مَعْرِفتِهِ التّصديق ...تا نَفْيُ‌الصفاتِ عنهُ**

درعبارت امام(ع) ترتیب این مقدمات بدین‌گونه قیاس مفصّل نامیده می‌شود. قیاس مفصّل قیاس مرکبی است که درآن چندین نتیجه درهم آمیخته

باشد و پس از ذکر مقدّمات روشن می‌شود که مقصود از همهٔ مقدمات و نتایج، آخرین نتیجه بوده‌است و دراین عبارت مقصود این است که کمال شناخت خداوند نفی صفات از ذات حق تعالیٰ است. قیاس مرکّب به چندین قیاس تقسیم می‌شود که شبیه قیاس مساوات می‌شود، زیرا میان دو مقدمهٔ قیاس در حد وسط آنها شرکت وجود ندارد. بنابراین هرقیاس برای رسیدن به نتیجه به قیاس دیگر نیاز دارد تا به آخرین قیاس دست یافته و نتیجه حاصل شود.

مقصود از ترکیب اوّل (قیاس اوّل) در عبارت امام(ع) این جمله است «کمال شناخت خداوند تصدیق اوست (مقدمه اول) و کمال تصدیق حق متعال توحید اوست (مقدّمهٔ دوم) نتیجهٔ آن که کمال شناخت خداوند یگانه دانستن اوست[۲۵].» درقیاس فوق چون کمال معرفت تصدیق و کمال تصدیق توحید بوده‌است، نتیجه این شده‌است که کمال معرفت خداوند یگانه شناخت او است. پس از این دو مقدّمه به مقدّمهٔ سومّ می‌رسیم که قیاس جدیدی را تشکیل می‌دهد و آن عبارت است از سخن حضرت که فرمود: «کمال توحید خالص شدن برای خداست» و نتیجهٔ آن این است که کمال معرفت خدا، خالص شدن برای خداست و از ترکیب این نتیجه با مقدّمهٔ چهارم که عبارت است از این گفتهٔ حضرت: «کمال خالص شدن برای خدا نفی صفات از ذات حق متعال است»، مقصود حاصل می‌شود.

اطلاق لفظ کمال درعبارت را امام(ع) به این حقیقت توجّه می‌دهد که شناخت خداوند متعال از امور تشکیکی است، زیرا قابل افزایش و نقصان می‌باشد. توضیح این که چون ذات حق تعالیٰ از اقسام ترکیب به دور است،

---

۲۵ ـ قیاس مفصّل قیاسی است که پس از ذکر دو مقدّمه نتیجه گرفته می‌شود و سپس نتیجه به عنوان مقدمهٔ اوّل در قیاس دوّم به کار می‌رود تا درنهایت نتیجه‌ای که مقصود است به دست آید چنان که درعبارت امام(ع) چند قیاس به کار رفته و نتیجهٔ هرقیاس به عنوان مقدّمهٔ اوّل در قیاس بعدی مورد استفاده واقع شده‌است.

معرفت حق تعالیٰ ممکن نیست مگر به حسب رسمهای ناقص که از طرق و اضافاتی حاصل می‌شود و به نوعی ذات مقدّس حق را به طریق عقلانی به ما معرّفی می‌کند و این رسوم و اضافات چون متناهی نیستند شناخت خداوند به طریقهٔ حدّ تام ممکن نمی‌شود بلکه برحسب زیادت و نقصان، نهان و آشکار متفاوت است. همچنین کمال تصدیق و توحید. پس از روشن شدن معنای قیاس مفصّل اینك هریك از مقدمات قیاس فوق را توضیح می‌دهیم:

کمال معرفت خدا تصدیق اوست، توضیح این مقدّمه چنین است که، کسی که خدای جهان را تصور می‌کند شناخت ناقصی به خدا از همان تصوّر به دست آورده و کامل شدن این شناخت این است که به موجود بودن و واجب‌الوجود بودنش حکم کند، زیرا اگر آفرینندهٔ جهان باشد خود باید موجود باشد چون از معدوم چیزی به وجود نمی‌آید و معرفت کامل به خدا اقرار به همین حکم است.

مقدمهٔ دوّم، کمال تصدیق خدا، یگانه دانستن اوست: توضیح آنکه، کسی که واجب الوجود را تصدیق کند و با این حال نداند که او یگانه است تصدیقش ناقص است و کامل شدن این تصدیق به این است که او را یگانه بداند، زیرا وحدت مطلق لازمهٔ واجب‌الوجود است به این دلیل که طبیعت واجب‌الوجود به فرض که میان دو موجود مشترك باشد ناگزیر هریك از آن دونیاز به مابه‌الامتیازی دارد، بنابراین در ذاتشان ترکیب لازم می‌آید و هرمرکبی ممکن‌الوجود است، پس آن که خدا را یگانه نداند نسبت به وجود حق متعال جاهل است هرچند او را واجب‌الوجود دانسته و به وجود آن حکم کند.

مقدّمهٔ سوّم، کمال توحید خداوند خالص شدن برای اوست. این عبارت به توحید مطلق اشاره دارد که عارف آن‌گاه به توحید خدا می‌رسد که اخلاصش برای خدا کامل باشد و اخلاص همان زهد حقیقی است و زهد حقیقی دورشدن

از تمام ماسوی الله است و دور شدن از ماسوی الله از نشانه‌های خلوص و ایثار می‌باشد. شرح حقیقت اخلاص این است که درعلم سلوك ثابت شده‌است که تا وقتی عارف توجه به جلال و عظمت خداوند متعال داشته باشد درعین حال غیرراهم ببیند به مقام وصول دست نیافته‌است، زیراغیر را با خدا دیده‌است. تا آنجا که اهل اخلاص این توجه به غیر را شرك خفی دانسته‌اند چنان که بعضی از عرفا گفته‌اند هرکس در قلبش به اندازه وزن خردلی جز جلال خدا باشد مریض است. عرفا در تحقق اخلاص غایب شدن عارف از خود را در وقت ملاحظه جلال خدا معتبر می‌دانند. اگر عارف خود را ببیند رواست که گفته شود به زینت حق آراسته نیست، بنا براین توحید مطلق این است که به طورکلی غیر خدا را با خدا اعتبار نکند و منظور از فرموده امام: که کمال توحید خدا اخلاص برای اوست، همین معناست.

مقدّمه چهارم، کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست. درستی این موضوع را امام با یك قیاس برهانی مرکب از چند نتیجه بیان کرده‌است وبه وسیله آن استدلال می‌کند که هرکس خدای سبحان را توصیف کند، دربارهٔ او جاهل است و او را نشناخته است به این دلیل که هرصفتی غیر از موصوف و هرموصوفی غیر از صفت است، سخن امام(ع) ادامه می‌یابد تا آنجا که می‌فرماید: هرکس که خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است، صحّت مقدماتی که حضرت برای استنتاج مطلب آورده‌اند به این شرح است که امام می‌فرماید هر صفتی گواهی می‌دهد که با موصوف فرق دارد و همچنین هرموصوفی با صفت مغایر است و منظور از گواهی دادن صفت برمغایرت با موصوف گواهی دادن به زبان حال است، حالِ صفت گواهی می‌دهد که نیازمند به موصوف است وحال موصوف گواهی می‌دهد که قائم به ذات و بی‌نیاز از صفت است. بدین طریق روشن می‌شود که صفت عین موصوف نیست.

امّا بیان این جملهٔ حضرت که فرمود: هر که خداوند سبحان را توصیف کند ذات او را مقرون به چیزی دانسته است، فهمش واضح و روشن است زیرا پیش از این روش شد که صفت با موصوف مغایرت دارد و اگر خدا را توصیف کند آن صفت زاید برذات و درعین حال ضمیمهٔ ذات محسوب می‌شود. بنابراین هرکه خدا را توصیف کند لازم می‌آید که ذات خدا را مقارن چیزی دانسته باشد هرچند این مقارنت زمان و مکان لازم نداشته باشد، و امّا کلام حضرت که فرموده‌است آن که خدا را قرین چیزی بداند او را دوگانه دلنسته است بدین لحاظ است که هرکه خداوند را به چیزی از صفات مقرون کند در مفهوم خدا دو امر را گنجانده‌است: یکی ذات و دیگری صفت، بنابراین لازم می‌آید که واجب‌الوجود عبارت از دو یا چند چیز باشد، لذا تصوّر کثرت لازم می‌آید و از این ترکیب این نتیجه حاصل می‌شود که توصیف خداوند سبحان موجب دوگانگی است.

امّا شرح جمله دیگر امام(ع) که فرمود: هرکه خدا را دوگانه بداند معتقد شده که خدا جزء دارد روشن است زیرا با فرض دوگانه یا چندگانه بودن لازم می‌آید که ذات خداوند عبارت از اموری باشد که آن امور اجزای ذات او باشند و بدینسان در ذات حق کثرت پدید می‌آید و اجزاء، مقدمه پدید آمدن ذات خدا خواهند بود. هرگاه این مقدمه را (هرکس خدا را دوگانه بداند او را دارای جزء دانسته) ضمیمه نتیجه برهان اول کنیم، این نتیجه حاصل می‌شود که هرکس خداوند سبحان را دارای صفت بداند او را دارای اجزاء دانسته است.

اما دلیل این گفتار حضرت: هرکه خدا را دارای جزء بداند او را نشناخته است، این است که هردارنده جزئی نیاز به اجزایش دارد و می‌دانیم که اجزاء با کل غیریت و دوگانگی دارند، بنابراین هرصاحب جزئی نیازمند غیرخواهد بود و نیازمند به غیر ممکن الوجود است، پس تصور ما از چنین خدایی درحقیقت تصورممکن‌الوجود است نه واجب‌الوجود و چنین تصوری جاهلانه و حاکی از

عدم شناخت خداست. ضمیمه کردن این نتیجه به نتیجه برهان قبلی لزوماً این نتیجه را می‌دهد که هرکه خداوند سبحان را توصیف کند او را نشناخته است. با توضیحی که درباره این براهین داده شد مقصود روشن گردید که کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست. زیرا اخلاص داشتن برای خدا با جاهل بودن نسبت به او قابل جمع نیستند و هرگاه اخلاص با جهل به خدا منافات داشته باشد و جهل نتیجهٔ اثبات صفت برای خدا باشد، لازم می‌آید که اخلاص با اثبات صفت برای خدا منافات داشته باشد. چون اثبات صفت برای خدا مستلزم جهل و نادانی است و اخلاص با جهل و نادانی متناقض است و درنتیجه با اثبات صفت نیز تناقض دارد. با اثبات این حقیقت که اخلاص با اثبات صفت برای خدا جمع نمی‌شود، ثابت می‌شود که اخلاص با نفی صفت از خدا قابل جمع است و این همان مقصود اوّلی است که امام فرمود کمال معرفت خدا نفی صفات از خداست و این نفی صفات از خدا توحید مطلق و اخلاص واقعی است که نهایت عرفان و سرانجام کوشش عارف از هرحرکت حسّی و عقلی است.

هرگاه دربارهٔ حقیقتی تعقّل هیچ نقصی نباشد و جز ذات، چیز دیگری با آن تصوّر نشود وحدت مطلقی که از هرنوع ضمیمه‌ای پاك است تحقّق می‌یابد و این همان مقامی است که چشمان تیزبین از درك آن فرومانده و افکار بلند از تحقق آن درمانده شده‌اند و نظر مردم در دریافت آن متشتّت گشته آن طور که برای خدا اثبات معانی کرده و او را دارای کیفیّت و احوال دانسته‌اند و بدین طریق به گمراهی افتاده و به تصوّرات محالی رسیده‌اند[۲۶].

اگر گفته شود آنچه که دربارهٔ صفت نداشتن حق تعالٰی گفته شد از دو

---

۲۶ ـ منظور از اثبات معانی قبول صفات زاید برذات حق متعال است. ـ م.

جهت مورد اشکال است: اول آن که کتابهای آسمانی و سنّت نبوی پر از اوصاف خداوند تعالٰی است، مانند اوصاف مشهوری که برای خدا نقل شده‌است؛ مثل علم، حیات، قدرت، شنوایی، بینایی و غیره، بنابرآنچه که دربارهٔ عدم صفات خداوند گفته شد لازم می‌آید که خداوند سبحان به هیچ یك از این اوصاف متّصف نشود.

دوّم آنکه امام به اثبات صفت برای خداوند تصریح دارد چنان که فرموده برای صفات خدا حدّ محدودی وجود ندارد و اگر مقصود حضرت از نفی صفات آن چیزی باشد که شما گفتید درکلام علی(ع) تناقض لازم می‌آید. بنابراین سزاوار است که مقصود از نفی صفات اختصاص به نفی معانی پیدا کند چنان که اشاعره براین اعتقادند و یا مقصود نفی احوال باشد چنان که معتقدان وجود صفت برای خدا مانند معتزله و بعضی از اشاعره براین عقیده‌اند. بنابراین صفات مشهور همچنان برای خداوند تعالیٰ برقرار می‌ماند. گذشته از اینها امام(ع) در موارد دیگر برای خدا اثبات صفت می‌کند. ممکن است منظور از نفی صفات از حق متعال صفاتی باشد که مخلوق دارای آنها هستند چنان که امام(ع) به همین معنی درآخر خطبه اشاره فرموده است، آنجا که می‌فرماید: صفات مخلوقین برای خدا روا نیست. از شیعیان شیخ مفید در کتاب ارشاد به همین حقیقت اشاره کرده می‌فرماید: «خداوند بزرگتر از آن است که بر او صفات عارض شود زیرا عقول گواهی می‌دهند آنچه که صفات بر او عارض شود مخلوق است».

در پاسخ اشکال فوق می‌گوییم چنان که قبلاً توضیح دادیم، آنچه که خداوند متعال از صفات ثبوتیه و سلبیه بدان متصف شود صرفاً اعتباراتی هستند که عقل ما از مقایسهٔ حق سبحانه با غیر او برداشت می‌کند. صرف اعتبار صفت برای خداوند مستلزم کثرت و ترکیب ذات خدا نیست، پس توصیف خداوند تعالی به آن صفات از نظر دین امری روشن است که برای

هرگروه و جمعیّتی از مردم معنای توحید و تنزیه را می‌رساند. چون عقول مردم دارای مراتب متفاوتی است، اخلاصی که امام(ع) ذکر فرموده نهایت مرتبه‌ای است که نیروی درك انسانی به هنگام فرو رفتن در انوار عظمت الٰهی به آن دست می‌یابد و اخلاص این است که هیچ چیز را به هنگام ملاحظه خدا در نظر نگیری بنابراین آنچه امام(ع) در مواضع دیگر برای خدا اثبات صفت کرده‌است و یاد ر کتاب خدا و سنّتهای پیامبر(ص) به آن اوصاف اشاره شده‌است بیان همان اعتباراتی است که ما آنها را یادآوری کردیم زیرا کسی که در درجهٔ پایین‌تر اخلاص قرار گرفته است ممکن نیست که بدون تنزیه ذات مقدس حق از صفات، او را بشناسد.

فرموده است: وَمَنْ اَشارَالیه فَقَدْ حَدَّهُ وَمنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ

امام دراین عبارت بریکی از دو امر به شرح زیر برهان اقامه می‌کند:

صورت اول احتمال دارد که منظور از اشاره، ممتنع بودن اشارهٔ عقلیه و رسیدن عقل به ذات مقدس او باشد. بنابراین توضیح مقدّمهٔ اوّل برهان این است که، هرکس ذهن خود را به خدا متوجه سازد وطالب درك ذات مقدّس حق باشد و گمان کند که ذات او را درمی‌یابد و برآن احاطه پیدا می‌کند و به سَمْتی که خدا هست اشاره می‌کند، لزوماً چنین کسی برای خدا حدّی را درنظر گرفته و ذهنش درآن حدّ متوقف می‌شود، چون درك حقیقت مستلزم مکانی است برای شئ قابل درك و دراین صورت است که عقل به حقیقت آن اشاره می‌کند ودراین صورت مرکّب است و درگذشته روشن شد که هرمرکبی درمعنی محدود است. گذشته از این اشاره عقلیّه همیشه با اشاره وهمیّه و خیالیّه آمیخته است و آن‌دوچنان که خواهد آمد مستلزم اثبات حدّاند.

توضیح مقدّمهٔ دوّم بسیار روشن است، چون شئ محدود از کثرتی که درآن اعتبار می‌شود فراهم می‌آید و هرصاحب کثرتی درذات خود معدود و قابل

شمارش است. با توضیح این دو مقـدّمه، نتیجهٔ برهان این خواهـد بود که هرکس خدا را قـابل اشاره بدانـد او را معدود و قابـل شمارش دانسته است. امّـا این که محـال است خـدا قابل شمـارش بـاشـد چنان کـه قبـلاً بیـان شد لازمـهٔ کثـرت ممکن‌الوجود بودن خداست.

صورت دوّم احتمـال دارد که مقصـود از نفیِ اشارهٔ بـه خدا، اشـاره حسّی ظاهری و باطنی به خدا باشد و بیان این‌که خداوند از وحدت عددی منزّه است.

توضیح مقدّمـهٔ اوّل این است که هرکس با یکی از حواس ظاهـری به خدا اشاره کند برای او حدّ و حدود و پایان قـابل احاطه‌ای قرار داده است، زیرا هرچه با حس ظـاهری یـا باطنی بـدان اشاره شود نـا گزیـر درجایی مخصـوص با وضع معیّنی بـاید باشـد و هرچـه چنین باشـد ناچـار دارای حدّ و حـدود خواهـد بود، بنابراین لازم می‌آید که خداوند دارای حدود باشد.

توضیح مقـدّمهٔ دوّم منظـور از قابل شمـارش بودن دراین‌جا ایـن است که ذات حق مبدأ کثـرتی قرار داده شـود که بتـوان برای او افـراد دیگری فـرض کرد. توضیح این که هرچه درجهت خاص و وضـع مخصوصی قابل درك باشد عقل به امکـان وجود امثـال او حکم می‌کند. بنـابراین کسی کـه خدا را بـه اشارهٔ حسیّـه محدود بداند او را مبدأ شمارش افـراد بسیاری دانسته است و درنتیجه خداوند را همانند آنهـا محدود و قابل شمارش دانستـه است. در صورتی که خـداوند واحد است و دوّمی ندارد که پایه شمارش قرار گیرد.

اما این که خداوند در نفس خود نیز معدود نیست به این دلیل است که اگر معدود باشد لازم می‌آید که از اجزای فراوانی ترکیب یافته باشد. زیرا واحد به این معنی (مـرکب از اجزاء) درحقیقت واحـد نیست وگـرنه اشـارهٔ حسیّه بـه آن تعلق نمی‌گیرد. واحدی که قابل اشارهٔ حسیّه باشد لزوماً باید دارای مکان و وضع باشد، چه دارای اجـزا باشد یـا وضع و مکان، مجتمع از دو امر یـا اموری خواهـد بود،

بنابـراین ترکیب لازم می‌آید و هـرمرکّبی چنـان که گذشت ممکن‌الـوجود است و چون محـال است که خداونـد به این معنی واحد باشـد، مطلق اشاره به خـداوند مستلزم جهل به اوست، زیرا خداوند واحد واجب‌الـوجود است با توجه به این که برای واحد مفـاهیم دیگری نیز هست، بایـد دانست که خداوند بـه معنای عددی واحـد نیست، امّـا می‌تـوان گفت خـداوند بـه این دلیل واحـد است کـه غیـر او درحقیقت خـاصی بـا او شـریك نیست و خـداوند بـه این دلیل واحـد است کـه درحقیقت ذات او ترکیب و تألیفی از معانی متعدد وجود نداشته و قوام او به اجزا و اشیائی نیست، و بـه این دلیل واحد است کـه هیچ کمالی را فاقـد نیست بلکه هرکمالی که شایستهٔ ذات او باشد بالفعل برای او حاصل است. خداوند سبحان به این اعتبارات سه‌گانهٔ فوق واحد است.

فرموده است: وَمَنْ قٰالَ فیمَ فَقَدْ... تا اَخْلیٰ مِنْهُ

کلمهٔ «فیمَ» و «عَلاٰمَ» دراصل «فیما» و «عَلیٰ مٰا» بوده‌است. «فی و عَلٰی» بـه عنوان دو حـرف بـر «مٰای» استفهـامیّه وارد شـده و الفِ «مٰـای» استفهامیـه برای تخفیف حـذف شده‌است و این دو کلمـه در معنی دوقضیّهٔ شرطیّـهٔ متّصله هستند و منظـور آموزش دادن مـردم است که از مکـان و جایگـاه خداونـد سؤال نکنند. و مقصود از این‌دو قضیّه، دو قضیّهٔ شرطیّهٔ متصله‌ای است که نقیض تالی آنها استثنـا شده باشـد چنان‌که در قیـاس ضمیر معروف است، کبـرای قیاس در هر دو قضیّـه حذف شـده است. معنای تـوضیحی شرطیّـهٔ متّصلهٔ اوّل (فیم) این است که اگر سؤال با کلمهٔ فیم از خداوند صحیح باشد باید برای خداوند محلّی درنظر گرفت که درآن جای داشته باشـد و برخداوند صدق عروض درمحل تحقق می‌یابد ولـی محال است که خداوند درمحـل قرار داشته باشد، پس جـایز نیست که از خـداوند بـا «فیمَ» (در کجاست) سـؤال شود. تـوضیح ملازمهٔ ایـن که فیمَ استفهـام از مطلق محل و ظـرف اسـت و استفهـام از محل بـرای چیـزی آنگـاه

صحیح است کـه آن شئ بتـواند در آن محل قـرار داشتـه بـاشد. در مـورد بحث ما محال است کـه خداوند درمحل قرار داشتـه باشد، زیرا اگر صحیح بـاشد که خـداوند درمحل قـرار داشته بـاشد، یـا بودن خـدا درآن محل واجب است، پس لازمه‌اش این اسـت که خداونـد به محل احتیـاج داشته بـاشد و نیـازمند بـه غیر، بالـذات ممکن‌الـوجود است و اگـر حلول خداونـد درآن محل لازم نبـاشد از آن بی‌نیاز است. کسی که در وجود به محل نیاز نداشته باشد محال است که درمحل قرار گیـرد و بنابراین سؤال از محل بـه کلمهٔ «فیمَ» دربارهٔ خداونـد متعال جهل و نادانی است.

معنای توضیحی شرطیّهٔ متّصلهٔ دوّم این است که اگر جایز باشد از خداوند به کلمهٔ «عَلامَ» (برکجا قـرار دارد) سؤال شود لازم می‌آید کـه بعضی از جهات و امکنه از خداوند خالی باشد، ولی جایز نیست که مکانی از خداوند خالی باشد، پس پرسیـدن دربارهٔ خدا بـه کلمهٔ عَلامَ محال اسـت. بیان ملازمـه چنین است: مفهوم علیٰ که علـو و فرقـانیّت است چون درچیزی وجـود دارد که مـورد استفهام است و آن شئ برتر از اوست موجب دو اشکـال می‌شود که لازمه‌اش تحقّق یکی به وسیلهٔ دیگری است.

۱ ـ خالی بودن سایر جاها از وجود حق متعال و این همان چیزی است که امام(ع) بیان فرمود.

۲ ـ قرار گرفتـن خدا فوق چیزی (عَلامَ) که لازمه‌اش نبـودن خدا درجهات دیگر مانند تحت، یمین، یسار، امام و خلف است.

خـالی بودن دیگـر جهـات از وجود خـداونـد متعال بـاطل است (نقیض تالی)، پس این که خدا در فوق‌چیزی قـرار داشته باشد و با کلمهٔ عَلامَ سؤال شود بـاطل است. امّا دلیل بطـلان خـالی بودن دیگـر جهات از وجـود خداوندمتعال به دلیل آیـهٔ شریفـهٔ قرآن است «وَهُـوَاللهُ فِی السَّمٰوٰاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ

و جَهْرَكُمْ [۲۷]» و قول دیگر خداوند متعال «وَهُوَمَعَكُمْ اَيْنَمٰا كُنْتُم» هرکجا باشید او با شماست.

اگر گفته شود کسی که برای خدا جهت را ثابت می‌کند از این آیات غافل نیست و بین اثبات جهت معیّن برای خدا و مقتضای این آیات منافاتی نمی‌بیند زیرا مقصود از این که خدا در آسمان و زمین است آن است که چون به آنها علم دارد گویا درآن جاست و نیز این که خدا با خلق است یعنی به آنها آگاه است و بودن خدا درجهت فوق به این معناست که ذاتاً در آن‌جا قرار دارد، بنابراین منافاتی میان مفهوم این آیات با بودن خدا درجهتی خاص دیده نمی‌شود.

درپاسخ این اشکال می‌گوییم‌که خالی‌بودن جهات دیگر از وجود خداوند را امام(ع) لازمهٔ بودن خدا درجای معیّن دانسته است. و بطلان این که خداوند درجای معیّنی باشد از این آیات به خوبی استفاده می‌شود. و آنها که برای خدا جهت معیّنی درنظر گرفته‌اند به آیاتی استدلال کرده‌اند که ظاهراً برجهت خاصّی دلالت می‌کند مانند قول خداوند تعالٰی «الرَّحَمنُ عَلَى العَرْشِ استَوىٰ» آیاتی که از خداوند جای معینی را نفی می‌کند با آیاتی که برای خدا جای معیّنی را تعیین می‌کنند معارض‌اند، آیات نفی کنندهٔ مکان برای خدا در ذهن عموم مردم روشنتر است از دلایل عقلی برنفی جهت. و چون آیات شریفهٔ قرآن برخالی نبودن مکان از وجود خداوند دلالت دارد، لازمه‌اش این است که خداوندمتعال تنها در جهت خاص «فوق» نباشد. بنابراین سؤال از خداوند به لفظ «عَلاٰمَ» باطل است.

اگر اشکال شود: کسی که با عَلاٰمَ از خداوند سؤال می‌کند درحقیقت برای

---

۲۷ ـ سورهٔ انعام (۶): آیهٔ(۳): اوست خدا در آسمانها و در زمین پنهان و آشکار شما را می‌داند و از آنچه به دست می‌آورید با خبر است.

خدا اثبات جهت کرده و ابطال این لازم جز به دلیل عقلی ممکن نیست زیراظاهر ادّلهٔ نقلیّه مانند آیات قرآن دلالت براثبات جهت برای خدا می‌کند و به همین دلیل امام(ع) دراثبات بطلان جهت، دلیل عقلی آورده است و به آیات قرآن کریم استدلال نکرده‌است تا آنان که از ظواهر آیات استفاده می‌کنند و در همه جا بودن خدا را به احاطهٔ علمی تعبیر می‌کنند، آیهٔ کریمه «**الرَّحمٰن عَلی العَرشِ اسْتَویٰ**» مانع نظر آنها باشد.

در پاسخ می‌گوییم: منظور از استویٰ دراین آیه سلطهٔ قدرت و علم است چنان که درکتب کلام ذکر شده‌است. این که امام در استدلال جهت «فوق» را ذکر کرده‌است و از اعتقاد داشتن این که خدا در فوق قرار دارد برحذر داشته به این دلیل است که هرکس معتقد به جهت برای خدا باشد به دلیل شرافت فوق خدا را به آن اختصاص می‌دهد و قرآن کریم درآیهٔ یاد شده به جهت فوق اشاره کرده‌است، پس شبهه دراثبات جهت فوق قویتر از بقیهٔ جهات بوده‌است و به همین جهت حضرت آن را متذکّر شده است.

فرموده است: **كائنٌ لاعَنْ حَدَثٍ موجودٌ لاعَنْ عَدَم**

کائن درعبارت فوق اسم فاعل **کان** است و **کان** در لغت به سه صورت استعمال شده‌است.

۱ ـ **کانَ** به صورت فعل ماضی افادهٔ حدث و زمان می‌کند، این کانَ در عرف علمای نحو کان تامّه نامیده می‌شود مانند: **اذٰا كانَ الشتاء فَادفِئونی**[۲۸]. در این مصرع کان به معنای حَدَثَ و وَجَدَ آمده‌است.

۲ ـ کان تنها برزمان دلالت کند و برای دلالت برحدث نیازمند خبری باشد تا معنای آن را کامل کند. درعرف دانشمندان نحو این کان را ناقصه می‌گویند و

۲۸ ـ هرگاه زمستان فرا رسد مرا گرم کنید.

بیشتر مواردی کـه کان به کار می‌رود ناقصه است مـانند این سخن حق تعالی: اِنَّ ابراهیمَ کانَ اُمَّةً قانِتاًلله[۲۹].

۳ ـ کان خالی از دلالت بـرحدث و یا زمان باشد، ماننـد قول شاعر: وعَلیٰ کٰانَ المسومةالعِراب[۳۰] کان زایده است و تقدیر کلام علی‌المسّومة العِراب است.

پس از دانستن معـانی کان و موارد استعمـال آن بدان کـه کائن بـه چیزی گفته می‌شود که نبوده و وجود یـافته است و چون آن شیٔ، ذات مقدس حق‌تعالی می‌بـاشـد و ذات حق منزه از زمـان است، بنـابـراین محال اسـت که مقصـود از کـائن در عبارت امـام(ع) (کون) دلالت کننـده بر زمـان باشـد و چون حضـرت فرموده‌اند کائنٌ لاعَـنْ حَدَثٍ محـال است که (کـون) دلالت‌کننده بـرحدث کـه همان مسبوقیت به عدم است باشد با توجّه به بطلان این که بودن خداوند مستلزم زمان و مسبوقیّت به عدم باشد. بنابراین کائن جز بر وجود خالی از زمان و حدث دلالت نمی‌کند و به همین معنـاست گفتهٔ حق تعالیٰ: وَکَانَ الله غَفُوراً رَحیما[۳۱] و مانند فرمودهٔ حضرت رسول (ص): کـانَ الله و لاشَیء یعنی خدا بود درحـالی که هیچ‌چیز نبود.

شرح کلام حضرت کـه فرمود: موجـودٌ لاعَنْ عَدَمٍ ، مقصود این اسـت که وجود خداوند حادث نیست. توضیح این که موجود از آن جهت که موجود است، یا وجودش مسبوق به عدم و حاصل از عدم می‌باشد که چنین موجودی را حادث می‌گـویند، یـا مسبـوق به عـدم و حـامل از آن نیست، چنین مـوجودی را قـدیم می‌گویند. اثبات این حقیقت که خداونـد وجود مسبوق به عدم نیست بدین شرح است: اگـر خـداونـد حـادث بـاشـد ممکن خـواهـد بـود و اگـر ممکن بـاشـد

---

۲۹ ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۱۲۰): ابراهیم به (تنهایی) یك امّت بود مطیع فرمان خدا.

۳۰ ـ اسبهای پسران بنی‌بکر بر اسبهای نشان‌دار عرب که در چراگاه رهانید برتری دارد.

۳۱ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۹۶): خدا آمرزنده و مهربان است.

واجب‌الوجود نیست، درنتیجه اگر خداوند حادث باشد واجب‌الوجود نیست لیکن خداوند واجب‌الوجود است، پس حادث نیست.

نتیجهٔ فوق براساس صغری و کبرای منطقی و ادلّهٔ خداشناسی حاصل شده‌است. دوّمین فراز سخن امام(ع): **موجودٌ لاعَنْ عَدَم**، هرچند معنای بخش اوّل کلام وی: **کائنٌ لاعَنْ حَدَثٍ** را تأکید می‌کند ولی مقصود از بخش اوّل کلام امام(ع) چیز دیگری است و آن آموزش دادن مردم برای به کار بردن لفظ «کوْن» برای خداوند متعال است، تا این که به مردم بفهماند که معنای «کوْن» آنچه به ذهن می‌آید «حَدَث» نیست. احتمال دیگر این است که مقصود امام(ع) از قسمت اوّل: **کائن لاعَنْ حَدَث**، نفی حدوث ذاتی یا اعمّ از حدوث ذاتی و زمانی باشد و مقصود از بخش دوم نفی حدوث زمانی باشد.

فرموده است: **مَعَ کُلِّ شیءٍ... تا لابِمَزائِلَةٍ**.

معنای سخن امام(ع) این است که خداوند تعالیٰ همراه غیر است و عین غیر نیست. ملاحظهٔ غیرخدا با خدا اضافهٔ عارضی است که برای خداوند نسبت به همهٔ موجودات حاصل می‌شود، زیرا همهٔ موجودات از ارادهٔ خداوند به وجود آمده‌اند. پس صحیح است که گفته شود او با همه‌چیز و مقدّم برهمه‌چیز است ولی به دواعتبار مختلف. چون معیّت اضافه‌ای است که عقل ما با نسبت دادن اشیاء به ذات حق و همراهی‌وجودحق‌متعال با وجود آنها و احاطهٔ علمی خداوند به کلیّت و جزئیّت آنها اعتبار می‌کند چنان که خداوند متعال می‌فرماید: **وَهُوَ مَعَکُمْ اَیْنَما کُنْتُمْ واللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصیرٌ**[۳۲] و تقدّم خدا براشیاء نسبتی است که به اعتبار علّت بودن خداوند برای اشیاء فرض می‌شود. زیرا مفهوم متعارف معیّت، اعم از نزدیکی زمانی و مکانی است، لذا معیّت خداوند با اشیاء به اعتبار نزدیکی

۳۲ـ سورهٔ حدید (۵۷): آیهٔ (۴): هرکجا باشید او با شماست و به آنچه انجام می‌دهید بیناست.

به آنها نیست، زیرا ذات حق‌تعالی از زمان ومکان بدور است وبه همین دلیل امام(ع) فرموده است معیّت خداوند با اشیاء به مقارنه و نزدیکی نیست. امّا این که خداوند غیراشیاء است ولی با آنها فاصله ندارد به دوصورت‌قابل توضیح است.

۱ ـ غیریّت اعمّ از فاصله داشتن است زیرا مفهوم زمان و مکان در مزائله داخل می‌باشد، بنابراین مغایرت خداوند با اشیاء مستلزم فاصله نیست زیرا ذات خداوند از زمان و مکان بدور است وبه همین دلیل امام(ع) فرموده‌است: غیر اشیاست ولی نه به مزائله.

۲ ـ خداوند تعالی غیر اشیاء است، به این معنی که ذاتاً از همهٔ اشیاء جداست زیرا هیچ‌چیز درمعنای جنس و فصلی با خداوند شریك نیست، یعنی ما به‌الاشتراك ندارد تا نیازمند ما به‌الامتیاز ذاتی یا عرضی باشد. ذاتاً با اشیاء مبانیت دارد ولی نه با فاصله. و معنای مزائله جدایی شئ است از اشیاء به وسیلهٔ فصل ذاتی یا عرضی و چون مابه‌الاشتراك در مورد خداوند و اشیاء نیست مزایله نیز وجود ندارد. این دوقیدی که درکلام امام(ع) ذکر شده احکام وهمیی که به اعتبار زمان و مکان از اوصاف مخلوقات می‌باشند ودر مفهوم معیّت و غیریّت درمیان خلق معروف و معتبرند از میان می‌برد و به این حقیقت توجّه می‌دهد که درك ذات مقدّس‌حق‌تعالیٰ بالاتر از حکم وهم است و ذات مقدّس‌حق از صفات ممکنات بری و بدور است. همچنین فراز قبل «کائن لاعن حدث موجودٌ...» حکم وهمی که مشابهت حق تعالٰی را با موجودات حادث می‌رساند رد می‌کند.

فرموده است: **فاعِلٌ لابمعنی الحرکات والآلة**

اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد[۳۳] باشیم، حرکت عبارت است از پدید آمدن

---

۳۳ ـ به اعتقاد بعضی از فلاسفهٔ قدیم جسم مرکب از اجزای لایتجزا بوده‌است، اجزای لایتجزای جسم را جوهر فرد می‌گفتند.

شئ در مکانی بعد از آن که در مکانی دیگر بوده‌است. و اگر معتقد به ثبوت جوهر فرد نباشیم، حرکت عبارت است از انتقال یافتن شئ از مکانی به مکان دیگر، و تعریفات مشابه دیگری که برای حرکت آورده‌اند. اسباب و ابزار چیزی است که فاعل به وسیله آن برشئ تأثیر می‌گذارد. مقصود از جملهٔ گذشته این است که خداوند فاعل است ولی آثاری که از ذات مقدس حق ظاهر می‌شود نه برحسب حرکت و نه به وسیلهٔ اسباب و ابزار است آن طوری که غیرخدا در صدور فعل نیازمند به حرکت و ابزار می‌باشد. امّا این که خداوند درانجام فعل نیاز به حرکت ندارد به این دلیل است که حرکت عارض جسم می‌شود و خداوند تعالٰی منزّه از جسمیّت است وصدق مسمّای حرکت دربارهٔ خداوند محال می‌باشد. امّا این که کار خداوند بدون ابزار انجام می‌شود به دوصورت قابل توضیح است:

۱ ـ ابزاری که خداوند می‌خواهد فعل خود را به وسیلهٔ آن انجام دهد یا خود فعل خداست و درعین حال نیازمند ابزار دیگری و یا نیازمند نیست. اگر نیازمند به ابزار دیگری نباشد فاعلیّت بدون ابزار ثابت می‌شود و اگر به توسط ابزار دیگر آن ابزار کارساز است همین سؤال در مورد دوّم پیش می‌آید و بدین طریق دور و تسلسل لازم می‌آید. و یا ابزاری که خدا فعل خود را به وسیلهٔ آن انجام می‌دهد فعل خدا نیست و بدون آن که ممکن نیست که خداوند فعلی انجام دهد، دراین صورت خدا در افعال خود نیازمند به غیر خواهد بود و نیازمند به غیر، ممکن‌الوجود بالذّات است وبا فرض این که خدا واجب‌الوجود بالذّات است ممکن‌الوجود بالذات نیز خواهد بود و این خُلف است.

۲ ـ اگر خداوند کارخود را با ابزار انجام‌دهد پس بدون ابزار در انجام فعل مستقل نیست، لازمهٔ این اعتقاد ناقص‌بودن خدا درفعل و کمال‌یافتن‌وی به

وسیلهٔ ابزار خواهد بود و چون نقص در ذات خداوند تعالیٰ محال است، لذا متکی بودن فعل خدا به ابزار محال است. بنابراین خداوند در ابداع فاعل‌مطلق است و اشیاء را اختراع و ایجاد می‌کند و از نقصان ذلت مبرّا و نیاز به حرکات و ابزار ندارد.

فرموده است: بَصیرٌ اِذْلا منظورَ اِلَیهِ مَنْ خَلْقِهِ

بصیر در جملهٔ فوق از بَصَر گرفته شده و به معنای فاعل یعنی بیننده‌است. بَصَر حقیقت در دیدن باچشم است و نسبت به قوه‌ای که به وسیله آن علم حاصل می‌شود مجاز می‌باشد ومقصود از «منظور الیه» در عبارت امام(ع) چیزی است که با چشم مشاهده شود. مقصود از این جمله توصیف خداوند تعالیٰ است به این که خداوند بیناست و بینایی او مستلزم چیزی نیست. چون بینایی خداوند به معنای دیدن با وسیله نیست و ذات مقدّس حق از داشتن حواس مبرّا و پاك است؛ از معنای لغوی بَصَرَ که دیدن با چشم است دربارهٔ خدا باید برمبنای مجازی آن عدول کرد و آن این که خداوند بیناست یعنی عالم است. قرینه برای اثبات مجاز بودن این کلمه جملهٔ: اِذْلا منظور الیه مِنْ خَلْقِهِ است، زیرا بینایی امر اضافیی است که با توجّه به شئ قابل رؤیت معنی پیدا می‌کند. ولی بینایی درمورد ذات حق به طور ازلی و ابدی اطلاق می‌شود درصورتی که هیچ‌یك از اشیاء قابل رؤیت با حسّ، ازلی نیستند، چون برحدوث عالم استدلالهای عقلی اقامه شده است. پس ذات چیزی ازلی نبوده‌است که به خداوند، بینا اطلاق شود. بنابراین واجب است که بگوییم خداوند از آن جهت که واجب‌الوجود و واجد تمام کمالات است به همین معنا بینا نیز هست.

احتمال دیگری که درسخن امام(ع) می‌توان داد این است که کلمهٔ اِذْ درسخن حضرت به این معنی باشد که خداوند برهمهٔ آثار و خلق خود تقدّم وجودی دارد، پس موجودی به ازلیّت ذات خدا و با او نبوده‌است که موردنظر و

دیدن خدا واقع شود، بنابراین به طـور کلی خداوند ذاتاً به ذات خود آگاه است و چون خداوند، بصیر به معنای دیدن با چشم نیست لازم است که به اعتبار داشتن صفتی که تمام اشیاء قابل رؤیت برایش وضوح و ظهور داشته باشند بصیر باشد. به همین جهت است که اسـرار و خفیّات برخداوند آشکار می‌بـاشد و اوست که همه‌چیز را مشاهده می‌کند و می‌بیند و هیچ‌چیز حتی در اعماق زمین براو پوشیده نیست، هـرچند اشیـاء نام و نشـانی نـداشته بـاشنـد او آگاه بـه رموز و اسـرار و نهفته‌هاست.

بینایی از نوع دیدن با چشم هرچند کمـال شمرده می‌شود امّا این نوع کمال مخصـوص حیوان اسـت و بینایی اگـر چـه کمـال است امّا ایـن کمال بشـدّت ضعیف و ناتوان و کم برد است، چون از دیـدن اشیاء دور ناتوان و از باطن اشیاء هرچنـد نزدیك باشنِد درمـانده‌است و صرفـاً ظاهر اشیاء را در می‌یـابد و از درك باطن آنها عاجز است. گفته شده فایده‌ای که بندگان خدا از چشم می‌برند دوچیز است. یکی آن که بـدانند خداونـد چشم را آفریده‌است تـا نشانه‌های خـداوند و عجایب آسمانها را بنگرند و نگاهشان جز عبرت نباشد.

نقل شده کـه به عیسی(ع) گفته شـد: آیا هیچ یك از مـردم مثل توهست؟ پاسخ داد کسی کـه نگاهش عبرت و سکـوتش اندیشـه و سخنش یاد خدا بـاشد مثل من است. فایدهٔ دیگـر این که بداند خدا او را می‌بینـد و کلام او را می‌شنود، پس نگاهش را سبك و آگاهی خداوند را نسبـت به خود دست کم نمی‌گیرد. زیرا هرکس چیزی را که خدا آگاه است از دیگـران مخفی دارد به توجه داشتن خداوند تعالٰی اهانت کرده‌است.

مـراقبت بـرصحّت عمل یکـی از ثمـرات ایمـان است؛ پس کسی کـه بـه معصیت خدا نزدیك شـود با این که می‌داند خدا او را می‌بینـد چه جرأت عجیبی کـرده و چه زیـان بزرگـی برده‌است و کسی کـه گمان کنـد خـداوند تعـالٰی ا و را

نمی‌بیند چه ناسپاسی بزرگی کرده‌است.

فرموده است: **مُتَوحّدٌ اِذْ لاسَکَنَ... تالِفقدِه**

مقصود امام(ع) از عبارت فوق توصیف حق تعالٰی به یگانگی و وحدانیّت است و عبارت «**اذْلاسَکَنَ**» را برای اشارهٔ به این حقیقت آورده‌است که یگانگی او به وحدانیّت ذاتی است نه مثل تنهایی افراد کـه به اعتبار نداشتن همنشین به آنها تنها گفته می‌شودیا چنان که مفهوم متعارف از تنها ماندن بعضی مردم همین است که ذکر شد، زیـرا افراد عادتاً با یکدیگر مشاورت و گفتگـو دارند. جداشدن یکی از حیوانات از دیگران را تنهایی می‌نامند.

انیس و همـدم کسی است کـه بـه وجود او آرامش حـاصل می‌شـود و بـه نبودن او وحشت به وجـود می‌آید. همدمی و تنفّر بـه وسیلهٔ میل طبیعی نسبت به اشیاء معنی پیـدا می‌کند و از خصـوصیّات مـزاج حیوانی هستنـد. چون خـداوند متعال از جسمـانیّت و مزاج داشتن پاك است لزومـاً از انس و وحشت مبرّاست. بنـابـراین منفـرد است بـه وحـدانیّت مطلق نـه در قیـاس عقـلانی این انفـراد یـا اشیاء دیگر.

قیود سه‌گانه (فاعل، بصیر، متوحّـد) که در سه فصل گذشتهٔ کلام امام(ع) آمده‌است بـرای توجّـه دادن به عظمت خـداوند تعـالٰی است؛ چنان کـه درشرح جملهٔ «**لابمقارنه ولابمزائله**» توضیح دادیم و خلاصهٔ آن ایـن است که اذهان بشر به این معنی توجّه دارد که فاعل نیـازمند ابزار و بینا نیازمند چشم است و شخصِ تنهـا نیازمنـد انیس همتـای خود می‌بـاشد، تـا از وحشت رهـا شود و چـون ذات خداوند سبحان از همهٔ این امور منـزّه و پاك است امام(ع) برای از میان بردن این توّهم و بی‌اعتبار دانستن این پندار خردها را با بیـان این قیود سه‌گانه متنبّه کرده و به حقیقت امر توجه داده است.

فصل دوم درنسبت دادن ایجاد جهان به قدرت خداوندتعالیٰ است و به طور اجمال و تفصیل بحث می کندچگونگی بیان این امرقصه‌ای درپوشش مدح می باشد.

أَنْشَأَ الْخَلْقَ إِنْشَاءً، وَ ابْتَدَأَهُ ابْتِدَاءً، بِلاَ رَوِيَّةٍ أَجَالَهَا، وَلاَ تَجْرِبَةٍ اسْتَفَادَهَا وَلاَ حَرَكَةٍ أَحْدَثَهَا، وَلاَ هَمَامَةِ نَفْسٍ اضْطَرَبَ فِيهَا. أَجَالَ الْأَشْيَاءَ لِأَوْقَاتِهَا وَلاَءَمَ بَيْنَ مُخْتَلِفَاتِهَا، وَغَرَّزَ غَرَائِزَهَا، وَأَلْزَمَهَا أَشْبَاحَهَا عَالِمًا بِهَا قَبْلَ ابْتِدَائِهَا مُحِيطًا بِحُدُودِهَا وَانْتِهَائِهَا عَارِفاً بِقَرَائِنِهَا وَأَحْنَائِهَا. ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ فَتْقَ الْأَجْوَاءِ وَشَقَّ الْأَرْجَاءِ، وَسَكَائِكَ الْهَوَاءِ فَأَجْرَى فِيهَا مَاءً مُتَلاَطِمًا تَيَّارُهُ، مُتَرَاكِماً زَخَّارُهُ. حَمَلَهُ عَلَى مَتْنِ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ، وَالزَّعْزَعِ الْقَاصِفَةِ فَأَمَرَهَا بِرَدِّهِ وَسَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ، وَقَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ الْهَوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتِيقٌ وَالْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحاً اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا وَأَدَامَ مُرَبَّهاً، وَأَعْصَفَ مَجْرَاهَا، وَأَبْعَدَ مَنْشَأَهَا، فَأَمَرَهَا بِتَصْفِيقِ الْمَاءِ الزَّخَّارِ، وَإِثَارَةِ مَوْجِ الْبِحَارِ، فَمَخَضَتْهُ مَخْضَ السِّقَاءِ، وَعَصَفَتْ بِهِ عَصْفَهَا بِالْفَضَاءِ. تَرُدُّ أَوَّلَهُ إِلَى آخِرِهِ، وَسَاجِيَهُ إِلَى مَائِرِهِ حَتَّى عَبَّ عُبَابُهُ. وَرَمَى بِالزَّبَدِ رُكَامُهُ، فَرَفَعَهُ فِي هَوَاءٍ مُنْفَتِقٍ وَجَوٍّ مُنْفَهِقٍ، فَسَوَّى مِنْهُ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ، جَعَلَ سُفْلاَهُنَّ مَوْجاً مَكْفُوفاً وَعُلْيَاهُنَّ سَقْفاً مَحْفُوظاً، وَسَمْكًا مَرْفُوعًا، بِغَيْرِ عَمَدٍ يَدْعَمُهَا، وَلاَ دِسَارٍ يَنْظِمُهَا ثُمَّ زَيَّنَهَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ، وَضِيَاءِ الثَّوَاقِبِ، وَأَجْرَى فِيهَا سِرَاجًا مُسْتَطِيرًا وَقَمَراً مُنِيراً: فِي فَلَكٍ دَائِرٍ، وَسَقْفٍ سَائِرٍ، وَرَقِيمٍ مَائِرٍ. ثُمَّ فَتَقَ مَا بَيْنَ السَّمٰوَاتِ الْعُلاَ، فَمَلأَهُنَّ أَطْوَاراً مِنْ مَلاَئِكَتِهِ، مِنْهُمْ سُجُودٌ لاَيَرْكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لاَيَنْتَصِبُونَ، وَصَافُّونَ لاَ يَتَزَايَلُونَ، وَمُسَبِّحُونَ لاَيَسْأَمُونَ.

لاَيَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعُيُونِ، وَ لاَسَهْوُ الْعُقُولِ، وَ لاَفَتْرَةُ الْأَبْدَانِ، وَلاَغَفْلَةُ النِّسْيَانِ. وَ مِنْهُمْ أُمَنَاءُ عَلَى وَحْيِهِ، وَأَلْسِنَةٌ إِلَى رُسُلِهِ، وَمُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ وَأَمْرِهِ، وَمِنْهُمُ الْحَفَظَةُ لِعِبَادِهِ، وَالسَّدَنَةُ لِأَبْوَابِ جِنَانِهِ وَمِنْهُمُ الثَّابِتَةُ فِي الْأَرَضِينَ السُّفْلَى أَقْدَامُهُمْ، وَالْمَارِقَةُ مِنَ السَّمَاءِ الْعُلْيَا أَعْنَاقُهُمْ. وَالْخَارِجَةُ مِنَ الْأَقْطَارِ أَرْكَانُهُمْ، وَالْمُنَاسِبَةُ لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَافُهُمْ. نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ مُتَلَفِّعُونَ تَحْتَهُ بِأَجْنِحَتِهِمْ، مَضْرُوبَةٌ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَنْ دُونَهُمْ حُجُبُ الْعِزَّةِ، وَأَسْتَارُ الْقُدْرَةِ. لاَ يَتَوَهَّمُونَ رَبَّهُمْ بِالتَّصْوِيرِ، وَلاَ يُجْرُونَ عَلَيْهِ صِفَاتِ الْمَصْنُوعِينَ، وَلاَ يَحُدُّونَهُ بِالْأَمَاكِنِ، وَلاَ يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ.

رَوية: فکر، اندیش

هَمامة النفس: همّت داشتن نفس به کارها؛ بعضی این لغت را (**همامة نفسٍ**) خوانده‌اند که منظور تردید در اراده است و از ریشه **هَمْهَمَ** که به معنای آوازهای آهسته و درهم و برهم است گرفته شده و بعضی همّةَ نفسٍ خوانده‌اند.

احاطه: تحویل و تحوّل، تغییر و انقلاب از حالی به حال دیگر است؛ بعضی این کلمه رااجاله قرائت کرده‌اند. و اَجلَّه که به معنای تعیین وقت است نیز خوانده‌اند.

ملائمه: جمع کردن یاجمع

قرائن: جمع قرینه، آنچه که به شئ نزدیك شود.

احناء: جمع‌حَنْوَ،به‌معنای‌ناحیه‌و اطراف.

فَتْقَها: شکافت آن را.

غرائز: جمع غریزه و به معنای طبیعتی که انسان برآن سرشته شده‌است.

اشباح: جمع شبح، به معنای شخص.

اجْواء: جمع جوّ، به معنای فضای وسیع.

ارجاء: جمع رجا، به معنای اطراف.

سکائک: جمع سُکاکه، به معنای فضای بین آسمانها و ز مین، هر فضای خالی را هوا می‌گویند.

اَجارَ: به جریان انداخت. بعضی اَحار تلفظ کرده‌اند که به معنای گرد هم آوردن و جمع کردن است

تلاطُم: وقتی که آب موج پیدا کند و امواج با یکدیگر برخورد کنند.

عصف الرّیح: وزش باد

ریح العاصفه: باد تند و شدید چنان که اشیا را بشکند و خورد کند.

سلّطها: برآن مسلّط و چیره شد.

دفیق: مندفق، ریزش شدید آب.

زخّار: مبالغه زاخر، به معنای پُر.

متن: باطن و استحکام هرچیزی.

ریحٌ زعزع: بادی که اشیاء را به‌حرکت در آورد و با نیروی زیاد آنها را از جا بکند.

فتیق: شکافته شده.

اعتقام: بستن و محکم کردن. گفته می‌شود: **اِعتقم الاَرضَ مَهَبَّها** یعنی زمین را خالی و بی‌گیاه قرار داد از سخن عرب که می‌گوید **عَقَمَتِ الرحم** گرفته شده یعنی رحم قادر به باروری نیست. عَقَمَ بدون«ت» نیز روایت شده است، به این معنا که ابر را عقیم قرار داد که درختان را بارور نمی‌کند.

مُرَبّ: محل اجتماع.

صفق‌وتصفیق: ضربی که ایجاد صوت کند

عَصْف: وزش باد با شدت و قوّت.

انارة‌الموج: آن را تهیج کرد و بالا برد.

اصل البحر: آبی کـه گـودال وسیعی دارد. در عرف گاهی به دریای شور گفته می‌شود.
تموّج البحر: موج یافتن آب و بالا آمدن آن که حکایت از هیجان و حرکت دریا می‌کند.
مَخض: به حرکت درآمدن.
مائر: حرکت دار.
عَبَّ: بالا آمد و بشدّت خارج شد.
مُنفَهِق: وسیع.
مکفوف: چیزی که پایین نمی‌آید.
سَمکُ البیت: سقف خانه.
عَمَد: جمع کثره است برای ستونهای خانه.
سقاء: ظرف شیر یا آب.
عُباب: آب زیاد.
رُکام: آب انباشته.
تسویه: برابری و تعدیل.
سقف: اسم است برای آسمان.
سُمُوک: ارتفاع و بلندا.
عامَة البیت: ستون خانه که خـانه برآن استوار است.
دِسار: هرچیزی که برای محکم کردن چیزی بکار می‌رود مانند میخ و ریسمان و نظایرشان.
مستطِر: پراکنده.
فَلَک: آسمان. گفته شده که واژهٔ فلك از چرخ ریسندگی دایره‌شکل گرفته شده‌است.
رقیم: اسم دیگر برای فلك است. و از رَقَم به معنای نوشتن و نقاشی گرفته شده‌است. چون ستارگان شبیه خطوط نقاشی هستند.
اطوار: حالات‌مختلف و انواع متباین. کسائی گفتـه است: ملائك دراصل مَـألِك با تقـدیم همزه بر لام بوده و از اَلُوكَ که به‌معنای رسالت است گـرفته شـده سپس مقلوب شـده و لام قبل از همزه آمده است. و گفته شده مَلَكْ در اصل مَلْئك بـوده است و بـه خـاطـر کثـرت استعمال همزه حذف شده و ملك تلفظ شده و هنگـامی کـه جمع می‌بنـدند همـزه را بـاز می‌گردانند و ملائکه و ملائك می‌گویند.
سَأم: ملال، خستگی
مَرَق السهم: به تیری گفتـه می‌شود که از یك طرف وارد و از طرف دیگر خارج شود
تلفع: به جامه پیچیده
سَدَنه: جمع سادن به معنای دربان و نگهبان.
قُطر: اطراف، ناحیه
رُکن: طرف، جانب
نظائر: مانندها.

با قدرت کاملـهٔ خویش خلایق را آفرید و بدون آن که اندیشـه‌ای به کار برد ویا از تجربه‌ای استفاده کند ویا در خود جنبش و حرکتی پدید آورد و همّتی به خرج

دهد که سبب نگرانی او شـود به آفرینش پرداخت بدون این که مخلـوقات سابقه‌ای داشته باشند. هریك از اشیاء را به زمان معیّن اختصاص داد و اشیاء متضاد را الفت بخشیـد و طبیعت و لـوازم هـرچیـز را به آن بخشیـد و آن را همـراه اشیـاء قـرارداد، درحالی که قبل از آفرینش آنهـا به حالشان آگاه بود و به حدود وجـودی آنها احاطهٔ کامل داشت و به نشانه‌های پیوستهٔ آنها دانا بود. سپس خداوند فضای بی‌نهایت را شکافت و اطراف و جوانب آن را باز کرد و طبقات زیرین هوا را آفرید، و درآن آبی جاری ســاخت که امواجش متـلاطم و ارتفاعش زیـاد و روی هـم می‌غلتید و آن را برپشت باد تند و پرسروصدا که هر چیز را از جا می‌کند سوار کرد. و به باد فرمان داد که آب را ازهـرسو جمع کرده و بـاد را برمتراکم کـردن آب توانایی بخشیـد و آبها را تاحدّ معینی به هم نزدیك ساخت، هوا در زیـر بادشکافته می‌شد و آب از بالای باد جاری می گشت، سپس خداوند سبحان باد دیگری آفرید که قدرت باروری نداشت و همیشه می‌وزید و وزش آن را تند قرارداد و مکـان پیدایش و شروعش را دور قرار داد، سپس به آن بـاد فرمـان داد که آب انبـاشته را بـه حرکت درآورد و مـوج دریارا برانگیـزاند،پس آن بـاد آب را مانند جنبـانیدن ظرف شیـر به منظـور گرفتن روغنش به هم زد[1] و در فضا تند برآن وزید. قسمت بالای آب را به انتها و قسمت ساکن آن را بـه متحرّك آمیخت تـا بـالا و پـایین آب کامـلاً مخلـوط شـد و بربـالای آن کفی ظاهرســاخت، سپـس آن کف را در فضـای شکافته و جـوّ وسیع بالا برد و از آن کف هفت آسمان را آفریـد، و در زیر آسمانها موجـی بیافرید آن سان کـه ریزش نکند و بربالای آن سقف و فضـای وسیع و بلندی قـرار داد و بدون ستونی آن را بپاداشت و بدون نگهدارنده‌ای چون ریسمان و میخ آنرا منظّم‌ساخت. سپس‌آسمانهارا با زیور

۱ ـ فَمَخَضَته مَخْضَ السِّقا: در متن خطبهٔ نهج البلاغة ترجمـه فیض الاسلام، سِقا به کسـر سین بر وزن کـسا آمـده و به معنای مشك یا ظـرف شیر می‌باشـدولی ایشان به نکتهٔ ظـریف آن اشاره نکرده، نکتـه این است که مشك شیر را بشدّت حرکت می‌دهند تا کرهٔ آن جدا شود و حضـرت(ع) برهـم خوردن امواج و زیر و رو شدن آبها و ظاهر شدن کف برروی آب را به حرکت مشك شیر برای گرفتن کره تشبیه فرموده‌است وغالـب مترجمان سَقابه فتح سین به معنای آبکش گرفته‌اند و خالی از لطافت می‌باشد. و یراستار

ستارگان درخشنـده زینت بخشید و در آن خورشید فروزان و مـاه تابان را در فلکی گردان و سقفی سیار و لوحی نگاشته شدهٔ گردان به جریان انداخت.

سپس خداوند آسمانهای بلند را از هم گشود و از فرشتگان مختلف پرکرد، کـه بعضی از آنهـا در سجـودنـد و رکـوع نمی‌کننـد و بعضـی در رکـوعنـد و بـرپـا نمی‌ایستنـد، بعضی درصف ایستاده‌انـد و پـراکنده نمی‌شـوند، و دستـه‌ای تسبیح گوینـد که خسته نمی‌شـوند، خواب چشم آنهـا را فرا نمی‌گیرد و افکـارشان دارای اشتباه نیسـت و در بدنهایشـان سستی پدید نمی‌آید و دچار فراموشی نمی‌شوند.

بعضی از آنـان امین وحی و برای پیـامبران تـرجماننـد و عدهٔ دیگـری برای رساندن فرمان خدا درمیان خلق آمد و شد می‌کنند و گروهی حافظ بندگان خدایند و دسته‌ای دربـان بهشتند. و بعضی پاهایشـان درطبقات زیرین زمین ثـابت شده و گردنهایشـان از آسمان بالا گذشتـه اسـت، اعضا و جوارحشـان از اطراف و اکناف جهان بیـرون رفته و شانـه‌هایشان بـا پایه‌هـای عرش الٰهی منـاسب و موافق است. چشمهایشان دربرابر عظمت حق فرو افتاده و از هیبت به بالا نمی‌نگرند و زیرعرش الٰهی از روی خضوع خود را به بالهای عجز خویش در پیچیده‌اند، حجابهای عزّت و پرده‌های قدرت حق تعالٰی بین آنها و طبقهٔ فروتـر آنها قرار گرفته، خدا را به تصوّر در نمی‌آورند و صفات مخلـوقین را در بارهٔ خدا جاری نمی‌سـازند و او را در مکان محدود نمی‌کنند و برای او نظیر و شبیهی قرار نمی‌دهند».

من (شارح) در زبان اهل لغت فرقی میان انشا و ابتدا نیافتم. هریك از این دو به معنـای ایجاد کـردن بدون سابقـه و مدل است جـز این که فـرق ظریفی در معنای این دو واژه بگذاریم تا کلام امام(ع) از تکـرار محفوظ بماند به این طریق که گفته شود مفهوم انشاء ایجاد چیزی است که مانند آن چیز سابقه نداشته باشد و مفهوم ابتدا ایجادی است که قبل از آن سابقهٔ ایجادی نبوده‌باشد.

جملهٔ انشـای خلق و ابتدای آن، اجمـالاً اشاره دارد بـه چگونگی آفـرینش مخلوقـات و قدرت خـداوند متعال بعـد از این که بـه اصل ایجاد بـه وسیلهٔ فَطَرَ

الخلائق بقدرته اشاره کرده‌است. و پس از دو فعل أَنْشَأَ وابْتَدَأَ برای تاکید، مصدر این دو فعل یعنی «اِنْشاء» و «ابْتِداء» را آورده است و صحّت اسناد انشاء و ابتداء به خداوند متعال روشن است، به این دلیل که چون خداوند متعال مسبوق به غیر نیست (چیزی برخدا تقدّم وجودی ندارد) پس این که سرچشمهٔ ایجاد، خداوند متعال است، صدق می‌کند. و چون جهان قبل از وجود خدا نبوده‌است، قهراً ابتدا بودن خداوند برای جهان صدق می‌کند.

فرموده است: **بلارویّة أجالها ...تا اضطرب فیها**

چون ویژگیهای چهارگانهٔ فوق از شرایط دانش مردم و کارهای آنها بوده‌است، تا آنجا که اصول آنها ممکن نبوده‌است مگر با آن صفات، امام(ع) خواسته است که خداوند سبحان را از این ویژگیها مبرّا سازد، و این که ایجاد جهان متوقّف برهیچ یك از شرایط فوق نیست، به توضیح ذیل است:

۱ ـ چون فکر و اندیشه عبارت است از حرکت نیروی اندیشه‌گر، در فراهم‌سازی و به دست آوردن مقدّمات مطلب و انتقال آنها به ذهن، بنابراین نسبت دادن فکر و اندیشه برای انجام فعل به خداوند متعال از دوجهت محال است:

الف ـ قوهٔ تفکّر از خواص نوع انسان است، بنابراین برذات خداوند روانیست.

ب ـ فایدهٔ تفکر تحصیل امور مجهوله است و جهل برخداوند متعال محال است.

۲ ـ تجربه، چون تجربه عبارت است از حکم دادن به ثبوت امری برای شئ به واسطهٔ مشاهدات مکرّری که مفید یقین باشند و نیز لازمهٔ تجربه ضمیمه شدن یك قیاس پنهانی است به آن، و آن قیاس عبارت از این است که اگر وقوع امری اتفاقی باشد نتیجهٔ دائمی و یا بیشترین نتیجه را نمی‌دهد و از این برهان

ثابت می‌شود که نتیجهٔ تجربه یقینی است و متکی بریك قیاس برهانی، و متوقّف بودن خداوند برقیاس برهانی به دو دلیل محال است.

الف- قیاس برهانی مرکّب از اقتضای حسّ و عقل است، مثلاً وقتی انسان پس از خوردن یك داروی معیّنی به طور مکرر دچار اسهال شود، عقل این حکم کلّی را استنتاج می‌کند که این دارو مُسهّل است و روشن است که جمع شدن حسّ و عقل از ویژگیهای نوع انسان می‌باشد.

ب - تجربه برای کسب دانشی است که قبلاً فراهم نبوده‌است، بنابراین کسی که در دانش خود به تجربه نیازمند است ذاتاً ناقص است و با تجربه دانش خود را کمال می‌بخشد و هر کسی از دیگری کمال بگیرد نیازمند اوست و همچنان که گذشت چنین موجودی ممکن‌الوجود است و ممکن‌الوجود بودن برخداوند محال است، با توضیح فوق روشن شد که فعل خداوند متکی بر تجربه نیست.

۳ - حرکت - چنان که می‌دانیم حرکت از خواص اجسام است و خداوند متعال از جسمیّت مبرّاست، هر چند برخداوند محرّك کلّ صدق می‌کند، ولی متحرّك بودن صدق نمی‌کند زیرا متحرّك چیزی است که حرکت به او قائم می‌باشد و محرّك اعمّ از متحرك است یعنی ممکن است متحرك باشد و ممکن است نباشد.

۴ - همامه یا همت - چون این واژه از اهتمام گرفته شده و حقیقت آن میل قطعی نفسانی برانجام فعلی است که توأم با رنج و غم باشد و این دربارهٔ ذات مقدّس حق متعال به دو علّت محال است.

الف - میل نفسانی از خصوصیّات انسان است که برای جلب منفعت به کار می‌رود و خداوند متعال از میل نفسانی و جلب منافع منزّه و پاك است.

ب - همّت بستن به کاری در رسیدن به مطلوب مستلزم رنجی می‌باشد و

تألم رنج برخداوند متعال محال است.

چون ایجاد عالم به وسیلهٔ خداوند متعال به هیچ یك از انواع یاد شدهٔ فوق صورت نگرفته است، بنابراین خلقت، اختراع محض بدون ابزار است که از نیاز داشتن به غیر ذات مقدّسش به دور است. بنابراین او ایجاد کنندهٔ آسمان و زمین است و هرگاه به چیزی فرمان دهد که «باش» به وجود می‌آید.

امام(ع) کلمه **رویّه** را به «**اجال**» و **تجربه** را به «استناد» و حرکت را به «**احدث**» و **همامه** را به «اضطراب» هم ردیف آورده‌است تا این کیفیّات را از ذات مقدّس حق منتفی سازد بدین شرح که فعل خداوند نیاز به فکر و تجربه و حرکت و همّت ندارد.

فرموده است: **اَجٰال الاَشْیاءَ... تا اَلزَمها اَشْبٰاحَها**

امام(ع) پس از آن که ایجاد عالم را به خداوند جهان نسبت داد به طور مفصل اشاره به ترتیب از جهت تازگی صنع و حکمت کرده‌است که چگونه جهان مطابق حکمت بالغهٔ الٰهی پیش از ایجاد، به طور تفصیلی درعلم خداوند وجود داشته است.

مقصود امام(ع) از جملهٔ **اجال الاشیاء**، اشاره به وابستگی اشیاء به زمانهای خودشان برحسب آنچه در لوح محفوظ به قلم الٰهی مقرر شده‌است می‌باشد، به گونه‌ای که هیچ متقدّمی متأخّر و یا متأخّری متقدّم نمی‌شود.

معنای لغوی اجاله، انتقال یافتن هرچیزی به وقت خاص خود و تحویل آن از عدم و امکان صِرف به مدّت معیّنی است که برای وجودش لازم است.

حرف لام در کلمهٔ «**لاوقاتها**» بیان کنندهٔ علّت است، یعنی خداوند اشیاء را به این دلیل که دارای وقت معیّنی می‌باشند ایجاد کرده زیرا هر وقتی برحسب قدرت و علم خداوند جایگاه خاصّی دارد که درغیرآن واقع نمی‌شود وبه عبارت دیگر معنای تأجیل این است که خداوند اوقات را ظرف معیّنی برای اشیاء قرار

داده که از آن مقدّم و مؤخّـر نمی‌شوند، چنان که در قـرآن مجید فرموده: «اِذٰا جٰاءَ اَجَلُهُم لاٰیستَأخِرُونُ سٰاعَةً وَلاٰیستَقْدِمُونَ»[۲].

امام(ع) با جملهٔ: لائم بَین مختلفاتها، به کمال قدرت خداوند تعالی توجّه داده است که به دو صورت توضیح داده می‌شود:

الف ـ خداوند به قدرت کاملهٔ خود و مطابق حکمت، عناصر چهارگانه را که از نظر کیفیّت ضدّ یکدیگرند، جمع کرده‌است به گونه‌ای که هریك با دیگری اثـرخاص خـود را از دست داده و تـرکیب شـده‌انـد، و این را اصطلاحـاً تفـاعل می‌گویند، به این صورت که کیفیّت متوسطی میـان اضداد متشابه پدید می‌آید که به مـزاج تعبیر می‌شود، بنـابراین مخلوط شدن جسم لطیف بـا کثیف با توجّـه به تضاد کیفیّت و نهایت دوری که از یکدیگر دارند به قدرت کاملهٔ حق تعالیٰ است و از بزرگترین دلایلی است که برکمال خداوند دلالت می‌کند.

ب ـ مناسبتی کـه بین ارواح لطیف و نفوس مجرّدی که در قـوام وجودشان به هیچ‌وجه نیاز بـه مادّه ندارند و میان بدنهایی که صـرفاً جسمانی و از این بابت ظلمانـی و کثیف‌اند بـرقرار کرده‌اسـت و هرنفسی را بـه بدنی خـاص قرار داده و آنچه که لازمهٔ بقا و هستی آنها از مصالح است، طبق نظام کامل و راهنمایی لازم تعیین فرموده‌است، که برکمال قدرت و لطف و حکمت خداوند گواهی می‌دهد.

سخن امام(ع) که فرمود غرایز را در طبیعتشان قرارداد اشاره به رکن اساسی جسمانی نفسانی است و آنچه که قوام جسم به اوست و هرصاحب طبیعتی برآن غریـزه سرشته شـده است و مقتضای قوایی که سـرشت انسان برآن استـوار شده است لوازم و خـواص اوست، مانند قـوّهٔ تعجّب و خنده برای انسـان و شجاعت برای شیر و ترس برای خرگوش و مکر و فریب برای روباه و...

---

۲ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۳۴): هرگاه اجلشان فرا رسد ساعتی مقدم و موخر نمی‌شود.

امام(ع) از ایجاد غرایز به غَرزْ که به معنای تمرکز و استواری است، استفاده کرده، و استعاره آورده است، زیرا عقل میان غریزه و استواری و ثبات مشابهت می‌بیند و این شباهت از جهت مبدأ و غایت مانند ثابت شدن شئ در زمین است. توضیح این که خداوند سبحان، غرایز را درجایگاه و اصول خود پابرجا داشته و فایدهٔ آن چیزی است که از آثار پدید می‌آید و موافق مصلحت جهان است چنان که انسان در زمین بذری را می‌افشاند تا از آن ثمرهٔ مطلوب به دست آورده و از آن بهره‌مند شود. بنابراین وجود غرایز در انسان به منزلهٔ بذر در زمین و نتیجهٔ آن به منزلهٔ محصولی است که به دست می‌آید. خواص و لوازم از غرایز تفکیك ناپذیرند و به همین دلیل امام(ع) فرموده‌است **«اَلْزَمَها اَسْناخَها»** که اشاره به همین غیرقابل جدا شدن لوازم از اصول غرایز است و زوال لوازم از غرایز امری غیرممکن است و معنای لازمِ چیزی، همین است.

بعضی عبارت حضرت را به جای **اسناخها**، **اشباحها** قرائت کرده‌اند. مقصود این است که آنچه درطبیعت اشخاص از لوازم و غرایز سرشته شده‌است تفکیك ناپذیرند. چه غرایز را از لوازم شخص بدانیم، مانند زرنگی و زیرکی در مورد بعضی از مردم، و کودنی و بی‌توجّهی نسبت به بعضی دیگر. و یا اینکه غرایز را از لوازم طبیعت انسان بدانیم، زیرا طبیعت درهمهٔ اشخاص وجود دارد. توضیح مذکور در صورتی است که ضمیر در کلمهٔ **الزمها**، در عبارت امام(ع)، به غرایز باز گردد ولی اگر ضمیر را به اشیاء برگردانیم مقصود این خواهد بود که خداوند سبحان هنگامی که اشیاء را به اوقات معیّنی اختصاص داد و بین متضادها رابطه برقرار کرد. و غرایزی درطبیعت آن مطابق علم و قضای خود به وجود آورد، برای هریك ویژگیهای خاص و جزئی را که مطابق سرشتشان بود، مقرر فرمود. اگر گفته شود لوازم طبیعت مقتضای ماهیت اشیاست بنابراین چگونه الزام آنها را به اصولشان به قدرت خداوند تعالٰی نسبت می‌دهیم؟

درپاسخ می‌گوییم هرچند مقتضای طبیعت اشیاء به ماهیّت اشیاء مربوط است، امّا وجود آنها به قدرت خدای تعالٰی بستگی دارد. پس الزامی بودن آنها برای اصولشان، تابع ایجاد اصول آنها می‌باشد.

فرموده است: **عٰالِماً بِهٰا قَبْلَ اِبْتدائهٰا... تاأَحْنائها**

منصوبات سه‌گانه فوق (**عالماً، محیطاً، عارفاً**) بنابرحال بودن، منصوبند وفعل عمل کننده درآنها **الزمهاست**، چون نزدیکترین فعل به این منصوبات است و این منصوبات‌سه‌گانه تفسیر افعال‌جملهٔ ماقبل می‌باشند **اَجٰال، لائمَ ، غَرّزَ اَلْزَم** و مقصود از قضیّهٔ اوّل (**عالماً بها**) اثبات افعال چهارگانه است‌برای خداوند، درحالی که خداوند به اشیاء قبل از ایجادشان آگاه بوده، و همهٔ آنها به طور کلّی و جزئی، درعلم‌خداوند حضور داشته‌اند و مقصود از قضیّهٔ دوّم (**محیطاًبه‌حدودها**) نسبت این افعال به خداوند است، درحالی که او احاطهٔ علمی به حدود و حقایق آنها داشته است وهریك را ازدیگری به‌طورجداگانه‌می‌دانسته است‌که درچه حدّی پایان می‌یابند، و به چه نهایت و فایده‌ای می‌رسند. محتمل است‌که منظور از **انتهائها**، انتها یافتن هرممکن به سبب خود و انتهایافتن موجودات درسلسلهٔ وجود به خداوند متعال باشد. و در قضیّهٔ سوّم (**عارفاً بقرائنها**) نسبت دادن افعال به قدرت خداوند است درحالی که خداوند به لوازم و عوارض اشیاء آگاه بوده و به این که چگونه اشیاء به یکدیگر نزدیك‌اند مطّلع است، و به ترکیب و همگونی اشیاء مانند اختلاط یافتن بعضی عناصر با بعضی درشکل گیری طبیعی به ترتیب خاص سرشت آفرینش آگاه بوده‌است. و خداوند می‌دانسته که جوانب اشیاء به چه حدّی پایان می‌یابد و به چه اموری مقرون می‌شود. خلاصهٔ این فراز این است که خداوند، به تمام معلومات کلّی و جزئی آگاه بوده‌است، و این طبیعتِ ذاتِ علم الٰهی است که چیزی براو پوشیده نیست.

اگر گفته شود که اطلاق اسم عارف بر خداوندتعالٰی جایز نیست به دلیل

گفتار پیامبر کـه فرمود: بـرای خداوند ۹۹ـ اسم است کـه هـر کس آنها را بدانـد داخل بهشت‌می‌شود[۳]. و اجماع علما براین است که عارف از جملهٔ آن ۹۹ اسم نیست.

پاسخ مـی گوییم که: ظـاهراً اسمهـای خداوندتعـالٰی بـه دو دلیل از ۹۹تا بیشتر است.

۱ ـ فرمودهٔ پیامبر که به هنگام دعـا فرمود: خداوندا از تو می‌خواهم به حقّ تمام اسمهـایی کـه با آنهـا خود را نامیـده‌ای و یا درکتـابت نـازل کرده‌ای و یـا به کسانـی از آفریدگـانت تعلیم داده‌ای و یا درعلـم غیبت برگـزیده‌ای[۴]. این کلام پیامبر تصریح دارد براین که خداوند بعضی از اسماء خود را بیان داشته است.

۲ ـ فرمودهٔ دیگر پیامبر دربـارهٔ ماه مبارك رمضان ؛ رمضان اسمی از اسماءِ خداوند تعالٰی است[۵]. و بـه دلیل قول صحـابه کـه می گفتند فـلان شخص اسم اعظم الٰهی را داراست و این بـه بعضی از اولیـا و انبیا نسبت داده شـده‌است، و همهٔ اینها دلالـت دارند براین که اسماء خـداوند تعالٰی بیشتر از ۹۹ تـاست. اگر توضیحی که داده شـد حقیقت باشد روی سخن به فـرمودهٔ پیامبر است کـه فرمود برای خـداوند ۹۹اسم اسـت هرکس آنها را بـداند داخل بهشـت می‌شود، کـه به صورت قضیّهٔ واحده‌ای که معنای اِخبـار دارد آمده‌است، به این معنا که از اسماء خداوند تعالٰی ۹۹ اسم است که دانستن آنهـا موجب دخول بهشت می‌شود. این که پیامبر ۹۹ اسم را بیان فرموده‌است، برای بیان شرافتی است که در دیگر اسمها نیست. بدین توضیح که مثلاً این اسماء جامـع انواع معانی می‌باشد که حاکی از

۳ـ اِنَّ لِلّه تِسْعَة و تسعین اِسماً مَنْ اَحصٰاها دَخَلَ الجَنّة.

۴ـ اَسئلُكَ بِكُلِّ اِسْمٍ سَمَّیْتَ بِهِ نَفْسَكَ اَوْاَنْزَ لتَهُ فی کِتابِكَ اَوْعَلَّمْتَهُ اَحَداً مِنْ خَلْقِكَ وَاسْتَأثَرتَ بِهِ فی عِلْمِ الغَیْب.

۵ـ اِنَّهُ اِسمٌ مِنْ اَسماء الله.

کمال خداوند است، به گونه‌ای که این جامعیّت برای غیر این ۹۹اسم نیست، پس از حدیث رسول اکرم برای نفی اسماء دیگر خدا نیست. با روشن شدن این موضوع رواست که گفته شود عارف از اسمهای خداوند است.

اگر گفته شود که: اسم اعظم خدا داخل دراین ۹۹اسم نیست، زیرا که این اسامی متداول بین همهٔ مردم بوده، ولی اسم اعظم مخصوص انبیا و اولیاست و هرگاه چنین باشد چگونه صحیح است که این اسما اشرف اسمای الٰهی باشد.

در پاسخ می‌گوییم: احتمال دارد که اسم اعظم از این ۹۹اسم خارج باشد، و شرافت اسم اعظم به نسبت بقیّهٔ اسماء منظور شده‌باشد. و احتمال دارد که داخل دراین ۹۹ اسم باشد ولی ما دقیقاً آن را نمی‌شناسیم و کسانی که به یقین آن را می‌شناسند اولیا و انبیا هستند.

فرموده است: **ثم أنشأ سبحانهُ... تا سبع سماوات**

پس از آن که امام(ع) در فصل گذشته در نسبت دادن آفرینش جهان به قدرت خداوند متعال به طور اجمال اشاره فرمود، اینك شروع به تفصیل خلق و چگونگی ایجاد آن،واشاره به آغاز و حسن جریان امور کرده‌است‌به ترتیب زیر:

بحث اوّل ـ آنچه از خلاصهٔ این فصل فهمیده می‌شود این است که خداوند مکانها و جایگاههایی را برای جریان آب مقدّر فرموده و سپس باد نیرومندی را برای ضبط و حفظ و حمل آن آفرید. از این بیان امام که: **الهواء من تحتها فتیق و الماء من فوقها دفیق** فهمیده می‌شود که مکانها و جایگاههایی در زیر آن آب وجود دارد، و باد را فرمان داده‌است آب را حفظو ضبط کند تا به آن مکانها برسد.

بعضی از عبارت امام چنین فهمیده‌اند که مکانهای خالی درزیر باد و آب برروی آن قرار دارد و باز در زیر باد فضای گستردهٔ دیگری است که به قدرت خداوند معلّق و محفوظ است وچنان که درکلام امام(ع) آمده‌بود، بجز بادی که آب را درفضا ضبط و حفظ می‌کند، خداوند باد دیگری را آفرید تا آن آب را به

حرکت درآورده و به جاهای معیّنی روانه کند. از این عبارت که فرمود: **عَقَدَ مَهبَّها**، یعنی از آن آب به مقدار مخصوصی به هرجا که اراده فرمود فرستاد، آشکار می‌شود که مراد مطلق فرستادن آب نیست. گروهی کلام امام(ع) را **«اعتقَم مهبّها»** قرائت کرده‌اند، دراین صورت معنای سخن، یا این خواهد بود که خداوند مسیر آب را بی‌مانع قرار داد و یا این است که آب را چنان جاری ساخت، که مجرا و مسیر حرکت و مقصد آن برکسی معلوم نیست. و حرکت باد را مداوم و ملازم با حرکت دادن آب قرار داد و جریان آب را تند کرد وسرچشمهٔ آن را دور قرار داد. و سپس باد را برای به موج درآوردن آب گماشت تا آن را موّاج کند و بشدّت به هم بزند تا برروی آب کف برآید و سپس خداوند متعال آن کف روی آب را در فضا بالا برد و از آن آسمانهای بلند را آفرید.

بحث دوّم ـ مشابه کلام امام(ع) در قرآن کریم آمده است، خداوند در قرآن کریم اشاره فرموده‌است، که آسمانها از دود آفریده شده‌اند مانند این آیه: **ثُمَّ اسْتَوىٰ الَى السَّمٰاءِ وَهِىَ دُخٰانٌ** [۶]، مقصود از دخان چنان که در اقوال فراوانی آمده‌است، بخار آب است و از جمله آن اقوال، قولهای زیر است:

الف ـ از حضرت باقرمحمّدبن‌علی(ع) روایت شده‌است که فرمود هنگامی که خداوند سبحان اراده کرد آسمان را بیافریند، به باد امرفرمود تا دریا را به تلاطم آورد به گونه‌ای که کف برروی آب ظاهر شد و از میان موج دریا و کف دودی بدون آتش به هوا بلند شد، و سپس خداوند از آن آسمان را آفرید.

ب ـ آنچه که در سفر اول تورات آمده این است که مبدأ آفرینش، جوهری بود که خداوند آن را آفرید و به آن از روی هیبت نگاه کرد، پس اجزای آن ذوب شد و به صورت آب درآمد و از آن آب بخاری مثل دود برخاست و از آن دود آسمانها

---

۶ ـ سورهٔ فصّلت (۴۱): آیهٔ (۱۱): سپس ارادهٔ آفرینش آسمان فرمود درحالی که به صورت دود بود.

را آفریـد و برروی آب کفی پـدید آمد و از آن زمین وکـوهها را آفـرید و در روایتی دیگر آمـده است که از کف روی آب، زمین مکّـه را آفریـد و سپس زمین را از زیر کعبه گسترانید و به همین دلیل مکّه را اُمّ‌القراء می‌نامند.

ج ـ شبیـه نقل تـورات روایتی است کـه از کعـب نقل شـده‌است، بـه این مضمون که: خـداوند یاقوت سبزی را آفریـد و به آن از روی هیبت نگریست، پس به صورت آب مرتعش درآمد، و پس از آن باد را آفـرید که آب را متراکم ساخت و پایه‌های عرش را برروی آب قرار داد، چنـان که خداوند متعال فرموده‌است: **وَكٰانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمٰاءِ** [۷]

د ـ تالس ملطی که از حکمای مشهـور قدیم می‌باشد، پس از یکتا دانستن صـانع اوّل جهان و منـزّه دانستن او، چنین گفتـه است: «عنصری را کـه درآن کلّ صور موجودات‌و معلومات بود ابداع کرد، و به‌این‌دلیل او را مبدع اوّل می گویند». سپس گفته است کـه عنصر اوّل آب است و از آن انواع جواهـر، آسمان و زمین و آنچه میـان آنهاست ، آفریده‌است. بنـابراین او علّت هر پـدیده‌ای است و علّت ترکیب هرعنصرجسمانی است و سپس بیان داشته است که از آب منجمد زمین را آفرید، و از آب بخـار هوا را و از خلاصهٔ آب، آتش و دود، و از بخـار آسمانها را آفریدو تالس ملطی بیان می‌کند که اینها را از تورات دریافت کرده‌است.

هـ ـ آنچه که من (شارح) در کتاب بلینوس حکیم که نامش «**الجامع لعلل الاشیاء**» است دیده‌ام، اشاره‌ای نزدیك بـه همین قول تالس است و اینك کلام او را ذیلاً می‌نگارم:

«خداونـد تبارك و تعالی پیش از همـهٔ موجودات وجـود داشت و اراده کرد خلق را بیـافـرینـد، کلمـه‌ای را بـرزبان آورد، پـس اوّل موجـود کلمـهٔ الله بـود کـه

۷ـ سورهٔ هود (۱۱): آیه (۷): عرش (قدرت) او بر آب قرار داشت.

فرمانبردار او بود و با کلمهٔ الله حرکت آغاز شد، و پس از کلام، خداوند تعالی فعل را ایجاد کرد و به وسیلهٔ فعل به حرکت و به وسیلهٔ حرکت به حرارت دلالت کرد و پس از آن که حرارت به نهایت رسید، سکون پدید آمد و سکون را نشانهٔ سرما قرارداد و پس از آن طبایع چهارگانهٔ عنصری را از این دو قوّه یعنی سرما و گرما پدید آورده توضیح این که از حرارت نرمی حاصل می‌شودو از انجماد خشکی پدید می‌آید. هریك از قوای چهارگانهٔ مفرد را با بعضی درآمیخت و از اختلاط و آمیزش آنها طبایع چهارگانه پدید آمد. هریك از این طبایع چهارگانه قائم به نفس خود و غیر مرکب‌اند. پس از آمیزش حرارت و خشکی آتش پدید آمد و از برودت و رطوبت آب و از حرارت و رطوبت هوا، و از آمیزش سرما و خشکی زمین پدید آمد. سپس چنین ادامه داده‌است که چون حرارت طبیعت زمین را حرکت داده آب به دلیل لطافتش درروی زمین به حرکت درآمد. آنچه از آب به زمین برخورد می‌کرد به خاطر سنگینی زمین به بخار تبدیل شد، و بخار چون لطیف و دقیق بود به هوا رفت و آن اول دودی بود که از روی آب برخاست و با هوا درآمیخت و به دلیل سبکی و لطافت، بلند شد و در صعود و بالا رفتن به اندازهٔ توان و دوری از حرارت، تا نهایت درجه رسید و فلك اعلا را که فلك زحل است ساخت، دوباره گرما آب را به حرکت درآورد، از آن دودی پدید آمد، که به لطافت هوا نبود وبه دلیل لطافت کم به فلك زحل نرسید، و از آن فلك دوّم ساخته شد که فلك مشتری است. به همین طریق از بلند شدن بخار افلاك پنج‌گانهٔ دیگر ساخته شدند. از تمام این اشارات استفاده می‌شود که آب عنصر اصلی است که از آن آسمان و زمین آفریده شد و این مطابق کلام امام(ع) است.

بحث سوّم ـ دربارهٔ این سخن امام(ع) است که فرمود: اَدٰامَ مُرَبَّهٰا.

قطب راوندی درمعنای این جمله گفته است که اجتماع آب و باد و تسویهٔ آب را به وسیلهٔ باد مقرر فرمود. توضیح سخن راوندی این است که چون آب

جایگاه وزش باد بوده‌است، محلّی که بـاد درحرکت آوردن آب نقش مؤثری داشته است تعبیر به مربَّها شده‌است. یعنی موضعی که بـاد برآن وزیده و حرکت آب را به انجام رسانده‌است. با این توضیح معنای اَدام مُربَّها این خواهد بود که خداوند متعال جـایگاه وزش بـاد و حرکت آب را بـه وسیلهٔ آن درجهت مقصـود استمرار بخشید. احتمال دارد کـه مربّها اسم مکان بـاشد وبه عنوان مصدر بـه کار رفته و معنای ضمنی جملـه چنین خواهـد بود اَدامَ اِربابَها، یعنی حـرکت باد، مـلازم به حرکت درآمـدن آب قرار گـرفت و احتمال دارد کـه جمله معنـای تشبیهی داشته باشد، بـدین توضیح که باد از لحـاظ کثرت و قوّت سبب آثار خیـر است و بدین دلیل تشبیه شـده‌باشـد به «دَیْمه»، یعنی جـایگاه و محلی کـه لـزوماً بـاد به آنجـا می‌رسد و به آن قوام می‌یابد. درمثل گفته می‌شود: قَدْ اَدٰامَهُ الله، یعنی خداوند او را در نزد خود سیراب گرداند.

فراز دیگر سخن امام(ع) که فرمود و اَبْعَدَمَنْشَأَها، قطب راوندی گفته‌است: یعنی ارتفاع آب را در فضـا به جـایگاه بلندی می‌رسـاند. دراین‌بـاره من (شارح) می‌گویم: واژهٔ منشـأ به معنـای محل نشو است یعنی جـایگاهی کـه از آن ایجاد می‌شود. بنـابراین از آن ارتفـاع فهمیده نمی‌شـود مگر این کـه بگوییم مَنْشَأَها به معنای مصدر به کار رفته است. یعنی جایگاه انشاء و معنی این باشد که خداوند از جایگـاه ایجاد آب تا مقصـد دوری آب را فرستاد، چیـزی که این معنا را تـأیید می‌کند مطلبی است که امام(ع) با این عبارت: نَشَأَتْ مِنْ مَبَدءٍ بَعید، به آن اشاره می‌کند و بدین لحاظ است که اطلاع یافتن برآغاز حرکت آب ممکن نیست، بلکه صرفاً قدرت حق سبحانه و تعالٰی و بخشش اوست.

در مورد فراز دیگـر کلام امام(ع) «واَمَرها...» قطب روانـدی رحمةالله علیه فرمـوده است. منظور از فرشتگـان گمارده بروزش باد است کـه آبها را بریکـدیگر می‌غلطانند و بـه حرکت درمی‌آورند، چنان که ماست را بـرای به دست آوردن کره

درمشك بشـدّت به هم می‌زننـد. به کـار بردن کلمـه اَمْر نسبت بـه باد استعمـال مجازی است زیرا شخص حکیم جماد را امر نمی‌کند.

من (شارح) در شرح این جمله می‌گویم: حمل کردن کلمهٔ اَمْر بر وزش باد بهتر است زیرا در معنایی که قطب راوندی ذکر کرد در لفظ امر مجاز پیش می‌آید و کلام مخصوصـی نیز در اینجا برای خطـاب به باد وجود نـدارد. بعلاوه از گفتهٔ قطب راوندی خشم بر ملائکه استفـاده می‌شود و درحقیقت دومجاز، یکی مجاز در لفظ امر و دیگـری مجاز در نسبت اَمْـر به فرشتگـان لازم می‌آید، هـر چند در نسبت‌دادن امر به بـاد، در صورتی که مقصود فرشتگان باشـد، مجاز لازم می‌آید. اما اگـر لفظ را بر معنای ظاهـر حمل کنیم، یعنی منظور امر بـه باد باشد، صـرفاً مجاز در لفظ امر خواهد بود نه در نسبت آن، و چون یك مجاز لازم می‌آید از قول قطب راوندی بهتر است.

این عبارت امام کـه فرمود: **مَخْضِ السَّقاء و عَصْفُهـا بالفضاء** یعنی مانند سقّا که آب را در مشك به حرکت در مـی‌آورد و به هم می‌فشرد، باد آب را فشرد و بشدّت در هـوا فشانـد. دراین عبارت مضـافی که صفت مصـدر بوده (مـأخذ و عاصف) حذف شده و مضاف الیه درجـای آن نشسته و به همین دلیل به صورت مصدر، منصوب شده‌است.

الف و لام ماء در سخن امام(ع) که فرمود: **بتصفيق الماء**، الف و لام عهد ذکری است به کلام دیگر امام(ع) که فرمود: **ماءً متلاطما**، اشاره دارد به این دلیل، منظور از آب متلاطم و آب انبـاشته یك آب بیشتر نیست. این نـوع تکرار در کلام فصیح رواست، چنـان که خـداوند متعـال فرمـوده است: **كَمٰا اَرْسَلْنٰا اِلـىٰ فِرْعُونَ رَسُولاً. فَعَصىٰ فِرعَونُ الرَّسُولَ** [8].

۸ـ سورهٔ مزمّل (۷۳): آیهٔ (۱۶): ما به سوی فرعون پیامبری فرستادیم و فرعون با آن پیامبر مخالفت کرد.

اگر اشکال شود که کلمات: اَلاَجواء ـ اَلاَرجاء ـ سَکّائکُ الهَواء امور عدمی هستند چگونه نسبت آنها به ایجاد از جانب خدا صحیح است؟.

درپاسخ می‌گوییم معنای این کلمات عبارت است از خلأ و جایگاه، و دراین که جایگاه و مکان امور عدمی هستند یا وجودی، اختلاف مشهوری است، پس اگر وجودی باشد نسبت آنها به قدرت صحیح است و دراین صورت معنای این کلمات گسستن و شق کردن می‌باشد و معنای ضمنی آنها دراسناد به قدرت خداوند چنین خواهد شد: خداوند باد را جایگاه و محل استقرار آب قرار داد.

هنگامی که با این وصف جایگاه باد از مطلق هوا و خلأ ایجاد شد خداوند آب را درآنجا ایجاد کرد و اختصاص یافتن آب به محل خاصّی به سبب قدرت خداوند تعالٰی است پس نسبت دادن ایجاد این کلمات را به خداوند نسبت صحیحی خواهد بود. گویا خداوند سبحان جایگاه خاصّی رابرای حاصل شدن جسمی شکافته است.

روایت شده که زراره و هشام دربارهٔ موجود بودن و موجود نبودن هوا اختلاف پیدا کردند. این اختلاف را یکی از غلامان امام صادق(ع) به آن حضرت خبرداد و چنین گفت: من دربارهٔ این موضوع متحیّرم و اصحاب ما دراین مورد اختلاف دارند. امام(ع) فرمود این اختلافی نیست که منجر به کفر و گمراهی شود.

این که امام(ع) از توضیح این موضوع خودداری کرد، برای این است که اولیای خدا وظیفه دارند که راه خدا را برای مردم روشن کرده و بندگان خدا را به راه مستقیم ارشاد فرمایند. و اصولاً جز به یکی از دو امر توجّه ندارند یکی آنکه مردم را به راه هدایت به طور واضح و آشکار ارشاد کنند و دیگر آنچه که موجب گمراهی می‌شود بیان کرده و مردم را به راه راست هدایت کنند. امّا توضیح این که هوا موجود است یا موجود نیست فایدهٔ زیادی در امر معاد ندارد، بنابراین جهل به

آن چیزی نیست که به امر معاد زیان وارد کند، بدین سبب رها کردن آن و پرداختن به امور مهم سزاوار است.

بحث چهارم ـ قرآن کریم تصریح دارد بـه این که آسمان از دود ایجاد شده است ولی سخن امـام(ع) در این خطبه گـویای این حقیقت است کـه آسمان از کف آب پـدید آمده اسـت. و در خبر دیگری وارد شـده بود کـه از کف آب زمین پدید آمده است. با توجه به‌این سه‌قول ناگزیر باید برای این اشارات وجه جامعی وجود داشته بـاشد و لذا می گویـم (شـارح) وجه جامع میان کـلام امام(ع) و لفظ قرآن کریـم، سخن حضـرت باقر(ع) است که فرمـود از موج دریا و کف آن دودی بدون آتش برخاست و از آن آسمان آفریده شد. شکی نیست که قرآن کریم از لفظ دخـان، حقیقت آن را اراده نکرده است، زیـرا دود از آتش پدیـد می‌آید. مفسّـران اتفاق نظر دارند براین که دودی کـه از آن آسمان آفریده شده است محصول آتش نبوده بلکه به علّت موج آب از تجزیهٔ آب و تبخیر آن پدید آمده است. لذا دخان، استعاره است برای بخـاری که از روی آب بلند می‌شود. بنابـراین می گوییم کلام امام(ع) در این خطبه مطـابق لفظ قرآن کریـم است. با این تـوضیح که کف روی آب، بخاری است کـه از حرارت حرکت آب از روی آن بلند شـده است. جز این که تا وقتی سنگینی بـر کف روی آب غالب بوده است، از آب جدا نشـده و به نام کف نامیده می‌شـود. پس از آن که لطیف شده و اجزای هوا بـر آن غلبه کرده و از آب جدا شده و بخار نامیده شده است. بدین ترتیب کفی که تبدیل به بخار شده همان دود در قرآن کریـم می‌باشد. بنـابراین منظور قرآن و سـخن امام(ع) یك چیز است. پس بخار جدا شده از آب چیزی است که آسمانها از آن ساخته شده، و از کفی که از دریا جدا نشده و برروی آن باقی مانده زمین آفریده شده است.

وجـه مشابهت میـان دود و بخـار که مـوجب صحّت استعـاره آوردن لفظ دخان برای بخار شده دو چیز است:

۱ ـ محسوس بودن هر دو. به این شرح که صورتی از دود و بخار که مشاهده می‌شود درحسّ بینایی تفاوت ندارد.

۲ ـ جهت معنوی ـ و آن این است که بخار اجزای آب است که به سبب لطافت از حرارت حرکت با هوا مخلوط و به هوا متصاعد می‌شود. چنان که دود نیز چنین است ولی حرارت آن از آتش است به این شرح که دود نیز از اجزای آب است که از جرم مورد احتراق به علت لطافت یافتن از حرارت آتش جدا می‌شود. بنابراین میان آن دو اختلافی نیست، جز از جهت‌سبب (حرارت‌حرکت و حرارت آتش) و به همین دلیل استعاره آوردن یکی را برای دیگری صحیح می‌باشد.

بحث پنجم ـ متکلّمان گفته‌اند که چون ظاهر قرآن و سخن علی(ع) دلالت دارند بر این که آب اصل وجود آسمانها و زمین است و درجای خود ثابت شده که ترتیب یادشده در مخلوقات در واقع امر ممکنی است و باز ثابت شده که خداوند تعالٰی فاعل مختار و قادر برهمهٔ ممکنات است، و دلیل عقلی درنزد ما اقامه نشده که این ظواهر را نفی کند، بنابراین برما واجب است که مقتضای ظاهر قرآن و کلام امام(ع) را گرفته و دست به تأویل نزنیم.

نگویید که جمهور متکلّمین براثبات جوهر فرد (**جزء لاینجزیٰ**)و این که اجسام مرکب از آن می‌باشند، اتفاق نظر دارند. نهایت این که بعضی می‌گویند جوهر در عدم ثابت بوده است و فاعل مختار زیور تألیف وجود را بر آنها پوشانده است. و بعضی ثبوت جوهر را در عدم منکر شده می‌گویند خداوند تعالیٰ ابتدا جواهر فرد را ایجاد و آنها را با یکدیگر تألیف و اجسام را پدید آورد. با پذیرش این اقوال چگونه صحیح است که آسمانها و زمین از آب آفریده شده باشند، زیرا می‌گوییم (شارح): این ممکن است که خداوند تعالٰی در آغاز جسم اوّل را از آن جواهر فرد آفریده باشد و سپس باقی اجسام را از جسم اوّل خلق کرده باشد.

ولی حکما چون ترتیبی که از ظاهر عبارات قرآن و خطبه در پیدایش اجسام فهمیده می‌شود، موافق مقتضای دلیل آنها برمؤخر بودن وجود عناصر از وجود آسمانها نبوده‌است، ناگزیر به تأویل این عبارات، پرداخته‌اند تا بتوانند میان ادلّهٔ خود و ظاهر این عبارات به گونه‌ای سازش برقرار کنند و در تأویل ظاهر این عبارات دو وجه ذکر کرده‌اند.

وجه اوّل ـ عالم را به دو عالم تقسیم کرده‌اند و یکی را عالم امر، که همان عالم روحانی و مجردات است نامیده‌اند. و عالم دیگر را که همان عالم جسمانیّات است عالم خلق، نامگذاری کرده‌اند و کلام خداوند تعالٰی: **الا لَهُ الخلق والامر** را براین معنی حمل‌کرده‌اند. سپس دراین باره گفته‌اند هیچ موجودی درعالم جسمانی نیست جز این که منسوب به عالم روحانی است و به وجهی مثال یا شبیه آن است، و اگر این مشابهت نبود و راه‌ترقّی به عالم روحانی بسته می‌شد و سفر به سوی حضرت الٰهی دشوار می‌گردید. پس از آن توضیح داده‌اند که قدرت خداوند سبحان به عین ذات خدا که عالم به کلّ اشیاست باز می‌گردد. به این شرح که علم خدا بالذّات مبدأ همه پدیده‌هاست و از چیزی گرفته نشده‌است و متوقف بروجود چیزی نیست، و چون دلیل حکما دالّ براین حقیقت است که رتبهٔ صدور عالَم امر در وجود بالاتر است، و نسبت عالَم امر به قدرت خداوند از عالم خلق جلوتر می‌باشد، زیرا که صدور عالم خلق به واسطه عالم امر است. با توجه به این دلیلشان ایجاد عالم امر، از قدرت خداوند امر اولی است، و اعتبار ایجاد عالم خلق از قدرت او، امر ثانوی و مؤخّر است. بعد از این توضیح گفته‌اند که کلام امام(ع) در این خطبه موافق آن چیزهایی است که ما آن را اصل و متناسب آن قرار دادیم و لذا امام (ع) با بیان کلمات: **اَجراء، اُجواء و سکائك الهوا** به همین حقیقت اشاره دارد که سلسله وجود ملائك که به عقول فعّاله نامیده می‌شوند، نسبت به آغاز آفرینش از نظر ترتیب درمرتبه متأخر قرار

دارند و با کلمه افشـا به ایجاد آنها، و با عبارت فتق و شق بـه وجود آنها، و با آب متلاطم و متـراکم به کمالات وجـودی آنها اشاره کرده‌است. و بـا کلمات **اجرائها فیها،** به افـاضهٔ فیـض حق برهـریك از آنها بـه لحاظ استحقـاق وجودیشـان و به واسطهٔ موجود ما قبلشان، اشاره کرده‌است وباد وزنده را کنایه از امر اوّل، که ما از آن به قدرت یاد کردیم، آورده‌است.

امّا وجه مناسبت میان این امور و آنچه که ما ذکر کردیم این است که تعبیر از عقول فعّاله به **ارجاء و اجواء و سکائك هوا،** از این جهت است که عقول فعّاله قـابلیّت فیض و کمـال گیـری را از مبـدأ اوّل دارنـد، چنان کـه اجـواء و ارجـاء و سکائك هـوا قابلیّت دریافت آب را از ابر و یـا چشمه‌سار دارند. تشبیـه فیض به آب به این دلیل است که هرگاه قابل در قـابلیّت خود کامل باشد به طبع ذات آب را می گیرد. و صدور فیض الهی از ناحیه خداوند مـادام که قابل، فیض‌پذیر باشد متوقف نمی‌شـود. زیرا فـاعلیت قابل در ذات خود تـام و تمام است. و بـه تعبیر دیگر می‌توان گفت چون قوام زندگی هرمـوجود جسمانی در عالم کون و فساد به آب است. وقوام وجودی هرموجـودی به فیض الٰهی است. پس تشبیه فیض به آب تشبیه کاملی اسـت و مثل این تشبیه در قرآن کریم آمـده‌است. جمهور مفسران و از آن جمله ابن عباس دربـارهٔ این سخن حق تعالٰی: **اَنْزَلَ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً فَسٰالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهٰا،**[۹] گفته‌اند کـه منظور از ماء دراین آیهٔ شریفـه علم و مقصود از اَودیه قلب بندگـان و غرض از **اَنْزَلَ،** افاضـهٔ آن بر دلهـاست. و منظور از این فـرموده: **فسالت اودية بقدرها،** این است که هـرقلبی به انـدازهٔ ظرفیت و استعـدادش به آن دست می‌یـابد و آن را می‌پذیـرد. همین مفسّران گفتـه‌اند کـه خداونـد سبحان از آسمـان کبریـایی و جـلال و احسان، آبِ بیـان روشن قـرآن و علوم آن را بـرقلب

---

۹ ـ سورهٔ رعد (۱۳): آیهٔ (۱۷): خداونـد از آسمان آبی فرستاد و از هـر دره و رودخانه‌ای به انـدازهٔ آنها سیلابی جاری شد.

بندگان نازل فرموده‌است. چون در دلها انوار علوم قرآن استقرار می‌یابد، چنان که آب فرود آمده از آسمان در پهنهٔ وادی مستقر می‌شود و چنان که هرسرزمینی از آب باران به اندازهٔ لیاقت و به اندازهٔ سعه یافتن خود دریافت می‌دارد. همچنین هردلی به اندازهٔ آمادگی، طهارت، خبث، قـوّت فهم و بینایی، انواع علم قرآن را دریافت می‌کند. توضیح کامل تشبیه آیهٔ مبارکه در تفاسیر به تفصیل آمده است.

اما تشبیه امر اوّل (عالم امر) به باد وزنده برای این است که چون ایجاد امر اوّل متوقّف برزمان نبوده و دفعتاً حـاصل شده‌است شبیه‌ترین جسم، در سرعت و نفوذ به باد وزنـده است، زیرا باد سریعترین جسم متحرّك مـی‌باشد و برای همین امام(ع) باد وزنـده را به صفت عصف تأکید آورده است تا سرعت کـامل را تقریر کند. خداوند می‌فرماید: امـر ما واحد است، مانند چشم بهم زدن. و باز باد وزان را بـه صفت زعزع وقصف تـوصیف فرمـوده برای بیـان نیرومنـدی باد و شـدّت و زندگی آن.

منظور از این عبارت که فرمود: باد را امـر کرد که آب را روی هم برگرداند و بـا شدّت بـرآن مسلط شـود، این است که چـون امـر اوّل را به صـورت بادتشبیـه کرده‌است، پس رواست کـه گفته شود « به آن دستور داد» و منظـور از امر، نسبت دادن آن به ذات خداوند تعالٰی است. البته نسبتـی که خرد ضعیف ما می‌تواند آن را ایجاد کند. منظـور از کلمات «ردّ» و «شدّ» در خطبه منظم بـودن امر خـداوند سبحان برطبق حکمتش می‌بـاشد. به این شرح که کمالات افـاضه شده از جانب خداوند بـرای هرموردی برحسب شایستگی آن مـورد است و منع کمال از موردی کـه دارای استحقاق دریـافت آن کمال نبـاشـد. مراد از محـدود ساختن بـاد در عبارت خطبه احاطه داشتن فرمان خداونـد سبحان برکمال پذیری اشیا است. که هرکدام دارای حـدّ معیّنی می‌باشند؛ و کلام امام(ع) کـه فرمود: **الهواء من تحتها فتیق**، اشاره به قبول فیض حق متعال از ناحیـه قابلهاست. و مقصود از این جمله

که فرمود: **الماء من فوقها دفیق**، اشاره به چیزی است که فرمان خدا را در فیض‌رسانی می‌برد و به فیض پذیرها می‌رساند تمام این مراحل به ترتیب خاص عقلی در زمانهای مختلف که عقل درآن فواصلی را می‌بیند انجام می‌گیرد.

مقصود از بار دوّم اشاره به امر دوّم (عالم خلق) است. و این که باد دوّم را به «**اعتقام مَهبّها**» توصیف کرده‌است، اشاره به انجام پذیرفتن و وقوع یافتن امر ثانوی برطبق حکمت الهٰی است و هیچ چیز نمی‌تواند مانع جریان آن امر شود. و با جمله «**ادامه مربّها**» اشاره کرده‌است به محل استقرار امرثانوی. گویا فیضی را که به شکل هیولای اجسام فکلی صدور یافته است، تشبیه کرده‌است به آب باران فراوانی که درمحلی جمع و استقرار یابد و یا به جایگاهی که به طور دائمی ذاتاً پذیرای آن امر باشد. و با عبارت «**عصَفَ مجریهٰا**» اشاره کرده‌است به این که آن امر به سرعت انجام گرفته است. و با دوری منشأ باد اشاره به بی‌آغازی مبدأ آن کرده و این که فرموده‌است خداوند به وزش باد امر کرد، مقصود نسبت دادن ایجاد به ذات حق متعال است و با عبارت: **تضیق الماء الزّخار و اثارة الامواج البحار**، اشاره به نسبت فیضان صورت افلاك و کمالات آنها به فرمان خداوند سبحان است که همین کمالات بالفعل برای فرشتگان و این که آنها درایجاد شئ مستقل نیستند بلکه طبق شرایطی بعضی بربعضی و یا درغیر تأثیرمی‌کنند به واسطهٔ امرخداوند است و مراد از «**بِالبُخار**» فرشتگان و به هم خوردن شدید آب مانند آب مشك سقّا و بلند شدن آن به هوا و انباشته شدن آب روی آب اشاره به نیرومندی فرمان خداوند و به کار گماردن فرشتگان برحسب علم خداوند و نظام کل و اندازه‌گیری هریك از کمالات برای ذات افلاك و مبدأ آنهاست. و این که امام(ع) فرموده است: **حتّی عَبَّ عُبابَهٗ** اشاره به دست یافتن فرشتگان به کمالاتی است که بالفعل از فرمان خداوند برای آنها حاصل می‌شود و تا آن درجه ارتقا می‌یابند که به واسطهٔ آنها به دیگران فیض داده می‌شود. همچنین سخن حضرت: **و رَمیٰ**

بالزبد رُکامَةَ اشاره به صور افلاك و كمالات آنهاست كه به واسطه فرشتگان انجام گرفته است، ولی چون صور افلاك در قیام وجودی محتاج به جسم هستند نسبت دادن آنها به فرشتگان مجرّد نسبت شئ پست به شئ برتر می‌باشد و به همین دلیل سزاوار است که نام زَبَد برآن اطلاق شود. و چنان که این صور افلاك از کمالات عقلی و فیض آنها پدید آمده‌اند وچنان که زَبَد جدای از آب وپدید آمده از آب است، پس شباهت صور افلاك به زَبَدَ شباهت درستی است. و امّا کلام امام(ع) که فرمود: رَفَعهُ فی‌اهواءِ منفتقٍ وجوٍّ مُنفهَق، یا اشاره به ملحق شدن صور افلاك به مواد آماده برای صورت پذیری است. و یا اشاره به اختصاص یافتن وجود افلاك به مکانهای معیّن و بالا رفتن به سوی آنهاست. این که امام(ع) فرموده‌است: فسوّیٰ عنه سبع سماواتٍ ، اشاره به این است که افلاك در وضع تعدیل و ترکیب کامل اند. این که امام(ع) شمارهٔ آسمانها را به هفت عدد محدود کرده‌است برای این است که دو فلك باقیمانده در شریعت به اسم دیگری (عرش و کرسی) معروفند[10]. پس از این توضیح حکما می‌گویند آنچه که ما گفتیم حکمای سابق نیز همین را گفته‌اند.

مقصود تالس ملطی از عنصر اوّل همان مادّهٔ اوّلیّهٔ ایجاد است و منظور از ایجادکنندهٔ اوّل آب است، زیرا که ایجاد کنندهٔ اوّل برای دیگر موجودات واسطه است و صورت و کمالات آنها از آن پدید می‌آید، چنان که قوام هرموجود زنده عنصری به آب می‌باشد و به واسطهٔ آن تحقّق می‌یابد و همین است سرّ آنچه که در تورات آمده‌است، زیرا مقصود از جوهر، مخلوق اوّلیّهٔ خداست و خداوند خالق آن است. و این که خداوند تعالٰی به آن با هیبت نگریست و اجزای آن ذوب شد اشاره به صدور فیض از جانب خدا به فرمان و قدرت اوست و کفی که از آن

۱۰ ـ فلاسفه معتقد به نُه فلك هستند.

زمین پدید آمد و دودی که از آن آسمانها وجـود یافتند، اشاره به کمالات آسمان و زمین و صـوری است که از نـاحیه کمـال علت آنهـا صادر شـده‌است چنان کـه صدور بخار و کف از آب است. همهٔ این عبارات بـه صورت مجاز و استعاره به کار رفتـه‌اند. زیبایی یـا عدم زیبایی بستـه به منـاسبت یا عدم منـاسبتی است که لحاظ شده‌است.

وجه دوّم ـ حکمـا گفته‌اند که احتمال دارد مراد از بـاد اوّل عقل اوّل باشد، زیـرا عقل اوّل حامل فیض الٰهی بـه موجـودات بعد از خـود می‌باشـد و به صـور موجودات احاطه دارد و این نظر را قول امام(ع) که فرمود: **الهواء من تحتها فتیق و الهواء من فوقها دفیق**، تأیید می‌کنـد زیرا هوا اشاره به قـابلهای بعد از عقل اوّل و ماء اشاره بـه فیض صادر از مبدأ اوّل سبحانه تعالٰی دارد چـون لازمه دفیق سرعت حرکت آب و جریـان بدون توقف آن می‌باشد، تعبیر بـه فیض مداوم شده‌است و احتمال دارد که باد دوّم کنایه از عقل دوّم باشـد زیرا عقل دوّم واسطهٔ افاضهٔ انوار خداوند سبحانـه به عقول بعد از خود می‌باشد که بـه واسطهٔ عقل دوّم آسمانهای هفتگـانه شکل یـافته‌انـد. این که امـام(ع) دوبادرا بـه **عصف وقصف** توصیف کرده‌است اشـاره به قـدرتی است که این دوبـاد که مبدأ وجـودند، دارنـد. و بیان امام(ع) برایـن که خداوند باد دوّم را امـر کرده‌است که آب انباشتـه را بشدت بهم بزنـد و ایجاد مـوج کند اشاره بـه این است که عقل دوّم عقـول بعد از خـود را به حرکت آورده تا این که افلاك به امر خداونـد به کمالات خود برسند. بقیّهٔ تأویلات وجه دوّم مانند تأویلات وجه اوّل است.

فرموده است: **جعل سفلاهنّ... تا و رقیم مائر**

دربارهٔ این فراز از سخن امام(ع) بحثهایی است به شرح زیر:

بحث اوّل ـ این جملهٔ امام(ع) بـه منزلهٔ شرح و تفسیـری برای کلمهٔ **فَسَوّیٰ** می‌باشد زیرا **سوّیٰ**یا تسـویه عبـارت از تعادل وضع و هیـأتی است که آسمـانها

درآن قرار دارنـد و مقصود حضرت از این تفصیـل توجّه دادن ذهنهـای بی‌خبر از حکمت صانع سبحان درملکوت آسمان و زیباییهای آن است. ویادآور نعمتهای فراوان خداست تا متوجّه نعمتهای خداوند شده و برستایش و پرستش او نسبت به این بخشش و احسانها مواظبت کنند. خداوند متعال دراین‌باره چنین می‌فرماید:
تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحانَ الَّذِى سَخَّرَلَنا هذا وَما كُنّا لَهُ مُقْرِنِينَ [۱۱].

هریك از گـردش افلاك و گردش آسمـانها بـرای بندگان نعمت می‌بـاشد هرچنـد در حرکـات آسمان فـوایدی است کـه نعمت بودن آنهـا از ذهن ضعیف بندگـان بدور باشد گمـان ما این است که بسیـاری از بی‌خبران می‌گویند فـایدهٔ حرکات آسمـان برای ما چیست؟ ولی هنگامی که ذهن همین افراد متـوجّه شود، می‌بینند کـه اگر این حرکات نبـاشند هیچ ترکیبی در این عالـم صـورت نمی‌گیرد واصولاً انسان پـدید نمی‌آید، تا برسـد به نعمتهای دیگر. البتّه چیـزی که دراین‌جا می‌توان گفت این است که حرکات جوّی گـاهی موجب نعمتهای قریب‌الوصول به انسـان می‌شوند مـانند کسب روشنایی از نـور ستارگان و راهیـابی در تاریکی صحراها و دریاها و آمادگی ابـدان برای صحّت و امثال اینها، و گاهی لازمه‌اش نعمتهای دیگر است که قرار است به انسان برسد هرچند انسان آنها را نداند مانند آماده ساختن زمین برای ترکیباتی که قوام زندگی بندگان خدا به آن است.

خداونـد سبحان ویژگیهای آسمـان را در موارد بسیاری از قرآن مجیـد ذکر کـرده‌است. شکّی نیست کـه ذکـر فـراوان آسمـان درکتـاب خـدا دلیل عظمت آسمانهـاست و یا ممکن است به ایـن دلیل باشد کـه خداوند درآنهـا اسراری را نهفته است کـه عقل بشر بـه آنها دست نمی‌یـابد. به هـرحال سخن امـام(ع) که

۱۱ ـ سورهٔ زخرف (۴۳): آیهٔ (۱۳): نعمت پروردگارتان را هنگامی که برآنها سوار شدید متذکّر شوید و بگویید پاك و منزّه است کسی که این را مسخّر ما ساخت و گرنه ما توانایی آن را نداشتیم.

فرمود: **فعُلْيا هُنَّ سقفاً محفوظاً**، مانند سخن حق‌تعالـی است که فرموده: **وَجَعلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُـوظاً** [۱۲]. یا این سخن حـق تعالی: **وَحَفِظْناها مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ رَجیمٍ** [۱۳]. و یا این فرموده حق تعالی: **وَحِفْظاً مِنْ کُلِّ شَیْطانٍ مارِدٍ** [۱۴].

سخن امـام(ع) کـه فرمـود: **وَسَمکاً مَـرفوعـاً بِغَیر عَمَـدٍ تَدْعَمُهـا ولادِسارٍ یَنْتَظِمُها**؛ شبیه این فرمـوده حق تعالی است: **خَلَقَ السَّمواتِ بِغَیْرِ عَمَـدٍ تَرَوْنَها** [۱۵] واین گفتهٔ حـق تعالی: **وَیُمْسِکُ السَّمـاءَ اَنْ تَقَعَ عَلَی الاَرْضِ اِلاّبِـاِذْنِهِ** [۱۶]. کلام امام(ع) که فرمود: **ثُمَّ زَیَّـنَها بزینة الکَواکِب وضیاء الثواقب**، شبیه این آیهٔ شریفه است: **اِنّا زَیَّنَّا السَّماء الدُّنْیـا بِزِینَةٍ الکَواکِبِ** [۱۷] و این جملهٔ امام(ع) کـه فرمود: **فَاَجریَ فیها سِراجاً مستطیراً و قَمراً منیراً**، نظیر این آیهٔ شریفه است: **وَجَعَلَ الْقَمَرَ فیهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِراجاً** [۱۸].

بحث دوّم ـ دراین فصل استعاره‌هـایی است که درعبارت امام(ع) بـه کار رفته است:

اوّل ـ درجملـهٔ **«جَعَلَ سفلاهُنَّ مرجـاً مکفوفا»** لفظ مـوج را برای آسمـان استعـاره آورده‌است، زیرا میـان آسمـان و آب متصاعـد در ارتفاع و علـو و رنگ مشابهت است. بعضی از شارحان گفته‌انـد مقصود حضرت این است که آسمان درآغاز موج بوده‌است، سپس آن را منجمد ساخته و از سقوط حفظ کرده‌است.

---

۱۲ ـ سورهٔ انبیا (۲۱): آیهٔ (۳۲): آسمان را سقف محفوظی قرار دادیم.

۱۳ ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۱۷): و آن را از هر شیطان مطرودی حفظ کردیم.

۱۴ ـ سورهٔ صافّات (۳۷): آیهٔ (۷): و آن را از هر شیطان خبیثی حفظ کردیم.

۱۵ ـ سورهٔ لقمان (۳۱): آیهٔ (۱۰): آسمانها را بدون ستونی که قابل رؤیت باشد آفرید.

۱۶ ـ سورهٔ حج (۲۲): آیهٔ (۶۵): آسمان را نگه می‌دارد تا برزمین جز به فرمان او نیفتد.

۱۷ ـ سورهٔ صافّات (۳۷): آیهٔ (۶): ما آسمان پایین را با ستارگان تزیین کردیم.

۱۸ ـ سورهٔ نوح (۷۱): آیهٔ (۱۶): و ماه را درمیان آسمانها مایهٔ روشنایی و خورشید را چراغ فروزانی قرار دادیم.

دوّم ـ فرمودهٔ امام(ع): «سقفاً محفوظا» لفظ سقف خانه را برای محل بلند استعاره آورده‌است، زیرا میان این دو دربلندی واحاطه مشابهت است. سماء که به معنی محل مرتفع است دربارهٔ آسمان فراوان به کار رفته است تا جایی که اسمی از اسمهای آسمان شده‌است. احتمال دیگر این که سماء عَلَم منقول نباشد. و منظور حضرت از محفوظاً یعنی از شیطانهای آسمان در امان باشد. ابن‌عباس گفته است، شیاطین از ورود به آسمان ممنوع نبودند، وارد آسمانها می‌شدند و کسب خبر می‌کردند، هنگامی که موسی(ع) متولّد شد از ورود به سه آسمان منع شدند و وقتی که پیامبراسلام به دنیا آمد از همهٔ آسمانها ممنوع شدند. هیچ یك از شیاطین نیست که استراق سمع کند مگر این که به طرف او شهابی پرتاب شود. کلام خداوند متعال به همین معنی اشاره دارد: وَحَفِظْنٰاهٰا مِنْ كُلِّ شَيْطٰانٍ رَجيمٍ اِلاٰمَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَـاَتْبَعَهُ شِهٰابٌ مُبينٌ [۱۹]. به خواست خدا بزودی سرّ این موضوع را توضیح خواهیم داد.

فرموده است: تَدْعَمُهَا ولادِسارٍ يَنْتَظِمها.

مقتضای قدرت بندگان و نهایت آن این است که هرگاه خانه‌ای بسازد و یا سقفی برپا دارد بناچار باید استوانه‌ها و ستونهایی بسازد تا آن سقف رابرآن استوار کند، ویا شبکه‌های ارتباطی محکمی برای بستن بعضی به بعضی دراختیار داشته باشد. ولی قدرت حق سبحان برتر و بالاتر از آن است که نیاز به امثال این امور داشته باشد. با توجه به این حقیقت امام(ع) قصد کرده است که با سلب کردن صفات مخلوقات و شرایط عمل بندگان از قدرت او، به عظمت خداوند سبحان و نیرومندی او اشاره کند. معنای کلام امام(ع) این است که این اجرام بزرگ در جوّبالا معلّق ایستاده‌اند و محال است که ذاتاً اجرام سنگین درفضا متوقف

۱۹ ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۱۷ و ۱۸): و آن را از هر شیطان مطرودی حفظ کردیم ـ مگر آنها که استراق سمع کنند که شهاب مبین آنان را تعقیب می‌کند.

شوند، زیرا اجسام از نظر جسمی همسانند، پس اگر جسمی لزوماً باید درمکانی باشد بناچار تمام اجسام باید در محلی قرارگیرند، زیرا مکانها و خلأ از لحاظ قبول و عدم قبول همسانند و این ویژگی اختصاص به بعضی اجسام ندارد و نمی‌توان گفت آسمان معلّق به جسم دیگری تکیه دارد، زیرا اگر چنین باشد این سؤال پیش می‌آید که آن جسم برچه چیزی متکی است؟ و بدین منوال تسلسل پیش می‌آید. با این توضیح چاره‌ای نیست جز آنکه گفته شود استواری آسمانها درفضای معلّق به قدرت صانع حکیم و قادر مختار است. اگر بگویید از کلام حق تعالٰی که فرمود: **بغیر عمدٍ ترونها**، فهمیده می‌شود که برای آسمانها ستونهایی هست ولی دیدنی نیست و این با فرمودهٔ امام که به طور مطلق ستون داشتن را از آسمانها سلب می‌کند منافات دارد. پاسخ این اشکال به چند صورت ممکن است:

الف ـ احتمال دارد که فعل «**ترونها**» در کلام خداوند جملهٔ مستأنفه باشد و دراین صورت تقدیر سخن چنین است، شما می‌بینید که آسمانها بدون ستون هستند

ب ـ چنان که حسن بصری گفته است احتمال دارد که در کلام خدا تقدیم و تأخیر باشد و دراین صورت تقدیر جمله چنین خواهد بود: **ترونها بغیر عَمَدٍ**، یعنی آسمانها را بدون ستون می‌بینی.

ج ـ معنای لطیف تر این است که امام فخر رازی بیان کرده و گفته است، عماد آن چیزی است که برآن تکیه داده می‌شود، آسمانها پابرجا و تکیه کننده برقدرت خدای تعالٰی هستند و این همان استوانه‌ای است که قابل رؤیت نمی‌باشد و با کلام امام(ع) که فرمود: آسمانها مطلقاً بدون استوانه هستند منافاتی ندارد[زیرا استوانه‌های مادّی به چشم و ذهن می‌آیند].

د ـ صحیح و درست آن‌چیزی است که آن را بیان کردیم و آن این که در

علم اصول فقه ثابت شده‌است که اختصاص دادن چیزی به حکمی دلالت نمی‌کند براین که حکم غیرآن چیز بر خلاف آن حکم باشد. بنابراین سلب و نفی استوانهٔ قابل رؤیت برای آسمانها لازمه‌اش اثبات استوانه نامرئی برای آنها نیست.

سوّم- کلمهٔ ثواقب دراصل استعاره است برای شهابهای جسمانی که جسم دیگری را سوراخ کرده و درآن نفوذ می‌کنند. وجه مشابهتی که به خاطر آن شهاب را ثاقب نامیده‌اند این است که با روشنایی خود هوا را سوراخ می‌کند همان‌طور که جسمی جسم دیگر را سوراخ می‌کند. و به دلیل همین کثرت استعمال معنای ثاقب برای شهاب حقیقت و یا نزدیك به حقیقت شده‌است.

چهارم ـ در کلام امام(ع): **سراجاً مستطیراً**، برای خورشید استعاره آورده شده‌است. وجه مشابهت این است که چراغ نیرومندی که دارای نور گسترده‌ای است اقتضای وجودیش این است که اطراف خود را روشن کند و درهمه جای خانه پرتوافکند و در تاریکی راهنما شود، خورشید نیز عالم را روشن می‌کند وبه وسیلهٔ نور آن همگان هدایت می‌شوند.

پنجم- رقیم دراصل استعاره است برای فلك به لحاظ تشبیه فلك به لوحی که برآن خطوطی ترسیم می‌شود وسپس استعمال این لفظ در فلك چنان فراوان شده که رقیم اسمی از اسمهای فلك شده‌است.

بحث سوّمـ لازمهٔ استعاره‌های یاد شدهٔ فوق ملاحظهٔ امور دیگری نیز هست، و آن تشبیه تمام عالم به یك خانه است؛ بنابراین آسمان مانند گنبدی سبزگون است که برروی زمین نصب نشده‌است و برایش سقف محکم و استواری قرار داده‌شده که شیطانهای سرکش به آن دست نیابند. چنان که ایوانهای خانه ها خانه را از پرتاب تیر و خراب شدن از ناحیهٔ دزدها حفظ می‌کند. جهت دیگر این که آسمان با نهایت ارتفاع و بلندی که دارد بر روی استوانه‌ها برافراشته نشده و با طنابهای محکمی منظم نگردیده‌است. بلکه

ایستادگی و معلّق بودنش مربوط به قدرت صانع وایجاد کننده‌اش می‌باشد. ویژگی دیگر این که قبّهٔ آسمان به روشنایی ستارگان که زیباترین و کاملترین است مزیّن شده‌است. اگر صورت ستارگان در فلك وجود نداشت سطح تاریك و بدون نوری باقی می‌ماند. چون خداوند تعالی این ستارگان درخشان رابرسطح آسمان آفرید آسمان با نور و ضوء ستارگان درخشان شد. چنان که ابن‌عبّاس درمعنای: **بِزینَةٍ الکواکبِ** گفته است منظور روشنایی کواکب است. درحقیقت هروقت ستارگان فروزان و نورانی را در سطح فلك ببینی و دقّت کنی مانند جواهراتی هستند که برسطحی از زمرّد نشانده شده‌اند، آن‌طور که حکمت الٰهی اقتضا می‌کند، یا شبیه چیزی است که شاعر گفته است:

وکانّ اجرام النجوم لوامعا درر نثرن علی بساط ازرق[20]

از جمله ویژگیهای آسمان این است که خداوند متعال از جمله ستارگان دوستارهٔ دیگر که بزرگترین و درخشانترین و کاملترین نور را دارند آفریده‌است.

با وجود دارا بودن تمام زیبایی و حسن یکی را روشنایی روز و دیگری را روشنایی شب قرار داده است. و سقف آسمان را ساکن نساخته بلکه آن را متحرّك قرار داده‌است تا اثر صنع خدا آشکارتر و خلقت حکیمانهٔ او بدیع‌تر جلوه کند، به علاوه سقف آسمان را یك طبقه قرار نداده‌است بلکه طبقات بیشتری خلق کرده و درهرطبقه‌ای گروهی از سپاهیان خود و خوّاص فرشتگان را اسکان داده‌است و میان فرشتگان طبقهٔ بالا و پایین حجاب عزّت و پرده‌های قدرت را افکنده است. ساکنان طبقهٔ پایین مجاز نیستند که به طبقهٔ بالا بنگرند چه رسد به این که شبیه مالك و خالقشان باشند، خداوند برتر است از آنچه که ستمگران دربارهٔ او می گویند.

---

۲۰ ـ گویا جرم ستارگان درخشان دُرهایی هستند که بر بساط کبود رنگی افشانده شده‌اند.

این است آن حکمت آشکار و روشنی که هرکس مختصر هوشیاری داشته باشد متوجّه آن می‌شود و از این طریق عبرت و توجهی پیدا می‌کند که در مجموع مخلوقات نظمی حاکم و فراگیر وجود دارد، به گونه‌ای که اگر درجزئی از جزئیّات آثار این قدرت دقت کند می‌بیند که از آن آثار، عظمت و نیکویی متجلّی است و قابل مقایسه با آثار بشری نیست. به این شرح که اگر پادشاهی از پادشاهان دنیا را درنظر بگیریم، هیچ مناسبتی جز توهّم میان افعال خداوند و آنان نیست، مثلاً اگر پادشاهی تصمیم به درست کردن ساختمانی گرفته باشد و نهایت کوشش خود را درزیبایی و استحکام سقف و مرصّع کاری به انواع گوهرها به عمل آورد و آن را به گونه‌ای شگفت‌انگیز برای دیدن انسانها زینت بدهد، و نهایت تلاش و ژرفناکترین اندیشهٔ خود را به کار گیرد، نهایت آن، جز این نخواهد بود که کارش شباهت خیالی بعیدی به صنع عجیب پروردگار و ترتیب لطیف فعل خداوند پیدا کند.

بگذریم از این که فعل خداوند دربردارندهٔ حکمتهای پوشیده و رموز نهفته‌ای است که قوای بشری از ادراك آنها ناتوان است. درك اندکی از زیباییهای خلقت نیاز به قریحهٔ لطیف وروشنایی فراوان ذهن دارد. پس باید گفت پاکیزه است خداوندی که اساس همه چیز به دست اوست و به او باز می‌گردند.

حال به دیدهٔ عبرت بنگر چه مناسبتی است میان خانه‌ای که بشر بسازد و این خانهٔ عظیم. و چراغ خود را در روشنایی با چراغ آسمان، و خانهٔ خود را در زینت بازینت آسمان مقایسه کن. پس درنظر داشته باش که این همه را خداوند برای تو و همنوعانت آفریده است، تا قوام زندگی و وجود شما بدان پایدار بماند و به حقیقت آنچه را که‌خداوند آفریده‌است‌برکمال و قدرت وحکمت او استدلال کن تا بتوانی پاکیزه از پلیدی به حضرت او بازگردی و شبیه ساکنان آسمان شوی، خداوند را به خلق آسمانها نیازی‌نیست. زیرا او غنی مطلقی است‌که‌نیاز به چیزی

ندارد. شگفت‌از انسان است‌که‌گاهی‌خط زیبایی‌یا شکلی‌را برروی‌دیواری می‌بیند و از زیبایی آن و مهارت ترسیم کنندهٔ آن تعجب می‌کند. ولی همین انسان این صنع عجیب و ابداع خداوندی را می‌بینـد، عظمت و قدرت صانع، او را به خود نمی‌آورد و جلال و عظمت آفریننده و حکمتش وی را حیران نمی‌کند.

بحث چهارم ـ برهان عقلی و شرعی دراین مورد مطابقت دارنـد که افلاکِ عالم ۹ تـاست و بعضی بربالای بعضی دیگـر قرار گرفتـه است. از این ۹ تا هفت آسمان به حساب می‌آید، یك کرسی ویك عرش که به عبارتی ناموس‌الٰهی نامیده می‌شود. بیشتر این آسمانها دارای ستاره‌انـد. ستارگان عبارت از جرمهای منوّر و مدوّری هستنـد که درجرم افـلاك ثابت و مستقر شـده‌اند. فلك اوّل که نـزدیك به ماست جز ماه ستاره‌ای ندارد، در فلك دوّم تنها عطارد موجود است و ستارهٔ فلك سوم زهره است ودر فلك چهارم فقط خورشید وجود دارد و در فلك‌پنجم‌جز مریخ ستـاره‌ای نیست و ستـارهٔ فلك ششم مشتـری است. فلك هفتم جـز زحل ستـارهٔ دیگری ندارد. ستارگان نامبرده را کواکب هفتگانه سیّار می‌نامند. دیگرستارگان را فلك هشتم دربـردارد، فلك نهم خالی از ستـاره است هرچنـد برای ما قـابل درك نیست. استـدلال عقلی حکایت از این دارد کـه افلاك و آنچـه از ستارگـان درآن قرار دارنـد متحرك‌اند و حرکتشـان دورانی است. و سخن امام(ع) که فـرمود: **فی فَلَك دائرٍ وَسقفٍ سائرٍ و رقیمٍ مائر**، مطابق همین استدلال عقلی است.

با روشن شدن حقیقت فوق باید بدانیم که خداوند سبحان تمام موجودات را به بهتـرین و کاملتـرین صورت وجـود آفریـده است، بنابـراین همهٔ مـوجودات افلاك، انـدازه و تعداد آنها، حـرکات گونا گـونشان، چگونگی آسمـانها و زمین و آنچه که در زمین از انواع حیوان و نبات و معدن و غیراینها وجود دارند به گونه‌ای هستند کـه نظام کلّی جهان را سـامان می‌بخشند و اگر بـرخلاف آنچه کـه اکنون دیده می‌شـوند بـودند، شـرّ و ناقص می‌بودنـد. پس خداونـد افلاك، ستـارگان و

چگونگی حرکات و وضع آنها را به بهترین صورتی آفریده‌است و آنها را وسیلهٔ حدوث حوادث درعالم کون و فساد قرار داده‌است و به میزان معیّنی درآنها حرارت، رطوبت، برودت، یبوست وجود دارد، که آمیختگی بعضی با بعضی زمینه را برای قبول صورتهای مختلفی از حیوان، نبات و معدن قبول می‌کند. و پیدایش ستارگانی مانند خورشید و ماه تأثیر فراوانی درحیات طبیعی دارند، زیرا با حرکت خورشید، روز وشب پیش می‌آید. روز، هنگام طلوع خورشید است که زمان کسب و طلب معاش است و آن سبب به وجود آمدن اساس زندگی می‌شود، که خود سبب سعادت اخروی نیز هست. خورشید درمدّت حرکت یومیهٔ خود مدام دور می‌زند و هرقسمت از زمین را پس از قسمت دیگر روشن می‌کند تا به مغرب برسد. هرقسمتی از جهان بهرهٔ خود را از اشراق خورشید به اندازهٔ آمادگی خود می‌گیرد. امّا شب که زمان غروب خورشید است زمینهٔ آرامش و سکون خلق را فراهم می‌آورد، و این آرامش موجب آسایش و به کار افتادن قوّهٔ هاضمه و رساندن غذا به تمام اعضا می‌شود چنان که خداوند متعال فرموده است: **هُوَالَّذی جَعَلَ لَکُمْ اللَّیلَ لِتَسْکُنُوا فیهِ وَالنَّهارَ مُبْصِراً** [۲۱] و باز فرموده است: **وَجَعَلْنَا اللَّیلَ لِباساً وَجَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً** [۲۲]. خورشید از جهت روشنایی به مثابهٔ چراغی است که اهل هرخانه‌ای به اندازه نیازشان از آن رفع حاجت می‌کنند و پس از رفع نیاز نوربه کناری می‌رود و ظلمت که متضاد آن است پدید می‌آید، زیرا مصلحت جهان هردو را ایجاب می‌کند. و امّا حرکات شمالی و جنوبی خورشید را خداوند سبحان علّت پدید آمدن فصول چهارگانه قرار داده‌است. بنابراین در زمستان حرارت و گیاهان مستور می‌شوند و مواد لازم برای دریاها به وجود می‌آید ابرها و

---

۲۱ ـ سورهٔ یونس (۱۰): آیهٔ (۶۷): اوست خداوندی که شب را برای آسایش و روز را برای معاش شما قرار داد.

۲۲ ـ سورهٔ نبأ (۷۸): آیهٔ (۱۰ و ۱۱): شب را لباس و روز را معاش قرار دادیم.

بارانها فراوان می‌شـوند و بدن حیوانات به سبب فرونشستن حـرارت غریزی قوی می‌شود ودربهار طبیعت به حرکت درمی‌آیـد و موادّی که در زمستان ذخیره سازی شده‌بـود آشکار می‌شـوند، پس گیاهـان می‌رویند و درختـان شکوفـه می‌دهند و حیوانـات برای ارضـای غریـزهٔ جنسی به هیجـان می‌آیند و در تـابستان هـوا گرم می‌شود و میـوه‌ها می‌رسند و مـواد زاید بـدن تحلیل می‌رود، چهرهٔ زمین خشك و آمادهٔ ساختمان و بنا می‌شود. در پاییز سرما و خشکی آشکار می‌شود و به تدریج بدنهـا برای ورود بـه زمستان آمـاده می‌شونـد زیرا اگـر به یکبـاره زمستان فـرارسد انسانها از بین می‌روند.

امّا فایدهٔ ماه: با حرکت آن، ماه و سال پدید می‌آید چنان که خداوند متعال فرموده‌است: **قَدَّرَهُ مَنٰازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَالسِّنینَ والحِسٰابَ** [۲۳].

انسان با دانستن حسـاب، برنظم زندگی از نظر زراعـت و شخم زدن توانا می‌شود و خود را برای موادلازم زمستان آماده‌می‌کندو با دگرگونی حالت ماه با زیاد و کم‌شدنش، وضع‌رطوبت‌درزمین‌مختلف‌می‌شودوزندگی‌انسان‌نیزتغییر می‌کند.

اگـر خداونـد افـلاك را بدون ستـاره می‌آفـریـد و خلقت افلاك تـاریك و ظلمانی می‌بود، آنچه که از اختلاف فصول، گرما و سرما نام بردیم پدید نمی‌آمد. بنابراین استعدادها بارور و شکوفا نمی‌شد و فصلی از فصلی دیگر تشخیص داده نمی‌شد چنان که حـق متعال فرموده‌است: **وَعَلاٰمٰاتٍ وَ بالنّجمِ هُمْ يَهْتَدُونَ** [۲۴]، و سخن دیگـر حق متعال کـه فرمـود: **وَ هُـوَالَّذی جَعَلَ لَکُمُ النُّجُـومَ لِتَهْتَدُوابِهٰـا فی ظُلُمٰاتِ الْبَرِّ والْبَحْرِ** [۲۵].

---

۲۳ ـ سورهٔ یونس (۱۰): آیهٔ (۵): برای ماه گردش قرار داد تا سال و حساب را بدانید.

۲۴ ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۱۶): ستارگان نشانه‌هایی هستند و به وسیلهٔ آنها انسانها راه می‌یابند.

۲۵ ـ سـورهٔ انعام (۶): آیهٔ (۹۷): خدا کسی است کـه ستارگان را بـرای شما قرار داد تا در تـاریکیهای صحرا و دریا هدایت شوید.

این آیات دلالت دارد براین که ستارگان روشن آفریده شده و اثر آنها در مکانها و زمانها آشکار است. خداوند ستارگان را درافلاك قرار داد و افلاك را متحرّك ساخت و اگر افلاك ساکن می‌بودند اثر ستارگان درجایگاه معیّنی بیش از اندازه بود و استعدادها را از میان می‌برد و بعضی مکانها از اثر و فایده محروم می‌ماند و دراین صورت فصول سال متمایز نمی‌شد، سرما و گرما به اندازهٔ نیاز پدید نمی‌آمد، درنتیجه نشو و نموگیاه و حیوان متوقف می‌شد. خلاصه نظام کلّی جهان جز به همین صورت که بهترین نوع وجود است صورت نمی‌پذیرفت. تمام این حقایقی که یاد شد دلالت برکمال رحمت حق از جهت آفرینش و شمول عنایات خداوند به انسانهاست. زیرا همهٔ آنچه که از منافع ایجاد شدهٔ جهان نام بردیم به علوّ تدبیر و کمال حکمت خداوند متعال مربوط است. و خداوند خود فرموده است: **وَسَخَّرَلَكُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ دائِبَيْنِ وَسَخَّرَلَكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهارَ. وَآتيكُمْ مِنْ كُلِّ ماسَأَلْتُمُوهُ وَاِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ الله لاتُحْصُوها اِنَّ الاِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفّارٌ**[۲۶].

اگر بگویید که برتوضیح شما دربارهٔ افلاك دو اشکال زیر وارد است:

۱ ـ ترتیبی که شما درباره ستارگان درهریك از افلاك بیان کردید مورد اشکال است. زیرا خداوند فرموده‌است: **اِنّازَيَّنَّا السَّماءَ الدُّنيا بِزينَةِ الْكَواكِب** و سخن دیگر حق متعال: و **لَقَدْزَيَّنَّاالسَّماءَ الدُّنْيا بِمَصابيح**[۲۷]

۲ ـ شهاب ثاقبی که طبق آیهٔ قرآن برای راندن شیاطین قرار داده شده‌است، کدام یك از انواع ستارگان است؟ از آنها که آسمان را زینت داده‌اند یا غیر آنها؟ اگر شهابها از ستارگانی باشند که آسمان را زینت داده‌اند، صحیح نیست زیرا

---

۲۶ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴): آیهٔ (۳۳ و ۳۴): برای شما خورشید و ماه را در حرکت و رام آفریدیم و شب و روز را مسخّرتان گردانیدیم و آنچه نیاز وجودی شما بود عطا کردیم. اگر بخواهید نعمتهای خداوند را بشمارید قادر به شمارش آنها نیستید، البتّه انسان ستمگر و ناسپاس است.

۲۷ ـ سورهٔ ملك (۶۷): آیهٔ (۵): ما آسمان دنیا را با چراغهایی زینت دادیم.

ستارگان زینت دهندهٔ آسمان با پرتاب به سوی شیاطین از بین می‌روند و لازمهٔ این امر به مرور زمان از بین رفتن تمام ستارگان یا تعدادی از آنهاست بدیهی است که این نقصان هرگز به وجود نیامده‌است و اگر بگویید شهابها غیر از ستارگان زینت دهندهٔ آسمان هستند، این مخالف سخن حق تعالی است که فرمود: **وَلَقَدْزَيَّنَا السَّماءَ الدُّنْيا بِمصابيحَ وَجَعْلْناها رُجُوماً لِلشَّياطين**. این آیه تصریح دارد براین که شهاب رجم کنندهٔ شیطان همان چراغها و ستارگان زینت دهندهٔ آسمان می‌باشند.

در پاسخ اشکال اوّل می‌گوییم: منافاتی میان ظاهر آیه و آنچه که ما ذکر کردیم نیست به این شرح که چون آسمان دنیا مانع نور ستارگان نیست، عقل مردم هنگام نگاه کردن به آسمان و مشاهدهٔ ستارگان حکم می‌کند که آسمان دنیا به وجود ستارگان زینت داده‌شده، پس صحیح است فرمودهٔ حق متعال: **إنّا زَيّـنّاالسماء الدنيا بزينة الكواكب**، زیرا زینت آسمان دنیا به ستارگان نسبت به توّهم مردم در رابطه با آسمان دنیاست.

پاسخ ما به اشکال دوّم این است، که شهابهای‌ثاقب‌غیراز ستارگان ثابتند. امّا دربارهٔ سخن حق‌متعال: **وَزيّـنّاالسماء الدُنيا بمصابيح وَجعلناها رجوماً للشياطين** می‌گوییم: هرجرم نورانی که درجوّ بالا یا در آسمان روشنایی می‌دهد برای مردم روی زمین چراغ به حساب می‌آید، جز این که بعضی از چراغها درطول زمان باقی هستند که از آنها به ثواقب تعبیر می‌شود، و بعضی متغیراند که از آنها به شهاب تعبیر می‌شود. خداوند آنها را ایجادکرده و رجم‌شیاطین قرار داده است، نسبت به توهم ما، برآنها صدق می‌کند که زیور آسمان باشند.

فرموده است: **ثُمَّ فَتَقَ مٰابَينَ السَّمٰاوات... تا ولاٰيشيرون اليه بالنظائر**

در توضیح مطالب فوق بحثهایی به شرح زیر است:

بحث اوّل ـ این فصل نیز دربارهٔ تفسیر کلام امام(ع): **فسوّىٰ منهُ سبع**

سماوات می‌باشد، زیرا آنچه که امام(ع) در این بحث اشاره فرموده است پیرامون طبقه طبقه شدن آسمانها و ساکن ساختن دسته‌های معیّنی از فرشتگان درهر طبقه است، زیرا دسته‌بندی آسمان و ساکنان آنها از تمامیّت معنای تسویه و تعدیل برای آسمانهاست. اگر اشکال شود که چرا درکلام حضرت شکافتن آسمانها و سکنا دادن فرشتگان، از بیان جریان شمس و ماه درآسمان و آراسته شدن آن به ستارگان آخرتر قرار گرفته با آن که شکافته شدن آسمان مقدّم براختصاص یافتن بعضی از آنها به ستارگان می‌باشد.

در پاسخ می‌گوییم: اشارهٔ امام(ع) به تسویهٔ آسمانها اشارهٔ اجمالی است. گویا امام(ع) در ابتدا چنین فرض کرده است که خداوند تعالٰی آسمانها را به صورت کرهٔ واحدی آفریده است، چنان‌که بعضی از مفسّران در تفسیرآیه شریفه: **اَنَّ السَّموٰاتَ والاَرضَ کٰانتارَتْقا** [۲۸] همین نظریّه را داده‌اند. سپس امام(ع) بالای آسمان و پایین آن را به منزلهٔ دوسطح داخل و خارج برای آن کره درنظر گرفته است و پس از آن به بعضی ویژگیهای آسمان که ستارگان و خورشید و ماه باشد اشاره کرده‌است. بعد از بیان اجمالی آسمان، ستارگان، ماه و خورشید، تفصیل و تمیز هریك از دیگری را با کلمهٔ «**فَتَقَ** داده و ساکنان هریك از آسمانها را دستهٔ معیّنی از فرشتگان دانسته و پس از آن به تفصیل انواع ملائکه پرداخته‌است. شك نیست که تقدّم بحث اجمالی و سپس تفصیل آن از نظر فصاحت‌و بلاغت در خطابه بهتر است. تقدیم و تأخیر درکلام(ع) به همین مناسبت‌انجام گرفته است.

با شناخت آنچه که قبلاً ذکر شد باید بدانیم که هریك از جملات امام(ع) به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره دارد، مثلاً این کلام حضرت: **ثم فَتَقَ مابین السموٰاتِ العُلیٰ**، مناسب این سخن حق تعالٰی است: **اَوَلَمْ یَرالذینَ کَفرُوا اَنَّ السّمٰاواتَ**

---

۲۸ ـ سورهٔ انبیاء (۲۱): آیهٔ (۳۰): آسمانها و زمین به هم پیوسته بود.

والاَرضَ کانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما. و این جملهٔ امام(ع): فَمَلأَهُنَّ اَطْواراً مِنْ مَلائکَتِهِ مِنْهمُ سُجُودٌ، لایَرْکَعُونَ شبیه این گفتهٔ حق تعالی است: وَلله یَسْجُدُمَنْ فِی‌السَّمٰواتِ والارض[۲۹] و نظایر این آیه. این کلام امام(ع): صّافُّونَ لایَتَزایَلوُن مانند این فرمودهٔ خدای سبحان است که از فرشتگان نقل می‌کند: وَاِنّالَنَحْنُ الصّافّونَ وَالصّافّات صَفّاً و این جملهٔ امام(ع): مسبّحون لایَسْئمون نظیر این آیهٔ شریفه است: یُسبِّحُونَ اللّیلَ والنهار وهُمْ لا یسئمُون. واین کلام حضرت: وَلافَتراةُ الابدان، شبیه این کلام حق است: «لایفتُرون». این گفتهٔ حضرت: وَمِنْهم اُمَناءُ عَلٰی وَحْیِه نظیر این کلام خداست در خطاب به پیغمبر اکرم: نَزَل بِهِ رُوحُ الاَمین عَلیٰ قَلْبِکَ [۳۰].

این گفتهٔ امام(ع): وَاَلْسِنَةٌ الٰی رُسُلِهِ، مانند این آیه است: جٰاعِلُ المَلائکةِ رُسُلا.

این گفتهٔ حضرت: مُختَلفُون بِقَضٰائه واَمْرِه مانند این آیه است: تَنَزَّلُ المَلائکَةُ وَالرُّوحُ فیها بِاِذْنِ رَبِّهِم مِنْ کُلِّ اَمْر[۳۰] و نیز نظیر این آیه است: تَنَزَّلُ المَلائکةُ والرُّوحُ فیها مِنْ اَمْرِهِ عَلیٰ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ.

این سخن امام: ومِنْهُم الحَفَظةُ لِعبادِهِ، مانند این سخن خداست: یُرْسِلُ عَلَیکُمْ حَفَظَةً [۳۱] و نیز نظیر این آیه: وَاِنَّ عَلَیکُمْ لَحٰافِظین و نظیر این آیه: لَهُ مُعقِّباتٌ مِنْ بَین یَدَیهِ وَمِنْ خَلْفِهِ یَحفَظُونَه مِنْ أمرالله.

این کلام امام(ع): وَالسَّدْنَةُ لاَبوْابِ جَنٰانِهِ، شبیه این آیه است: وَقٰالَ لَهُمْ

۲۹ـ سورهٔ رعد (۱۳): آیهٔ (۱۵): هرکه در آسمان و زمین است به طاعت خدا مشغول است.

۳۰ـ سورهٔ شعرا (۲۶): آیهٔ (۱۹۳): جبرئیل روح‌الامین آن را برقلب تو فرود آورد.

۳۰ـ سورهٔ قدر (۹۷): آیهٔ (۴): فرشتگان و روح درشب قدر به فرمان پروردگارشان برای هر امری نازل می‌شوند.

۳۱ـ سورهٔ انعام (۶): آیهٔ (۶۱): برای شما فرشتگان را به نگهبانی می‌فرستد.

خَزَنَتُها، و این کلام حضرت: **والمناسبةُ لقوائم العَرْش اکنافهم**، مانند این سخن خداست: **وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمٰانيةٌ** [۳۲] و کلام امام(ع): **بِأَجْنِحَتِهِم**، مانند این فرمودهٔ خداوند متعال است: **اولى اَجْنحه**.

بحث دوّم ـ در تفسیر آیه: **اَوَلَمْ يَرَالّذينَ كَفَرُوا اَنَّ السَّمٰواتَ وَالاَرْضَ كٰانَتٰا رَتْقاً فَفَتَقْنٰاهُمٰا** دانشمندان اقوال مختلفی به شرح زیر دارند:

۱ ـ ابن‌عبّاس و ضحّاك و عطاء و قتاده گفته‌اند: آسمان و زمین شئ واحدی بودند، خداوند میان آنها در فضا فاصله انداخت.

۲ ـ کعب گفته است: خداوند آسمان و زمین را آفریده و بعضی را روی بعضی قرار داده بود، سپس بادی را آفرید و به وسیلهٔ آن آنها را از یکدیگر جدا ساخت.

۳ ـ مجاهد و سدی گفته‌اند که آسمانها طبقه واحدی بودند خداوند آنها را از هم گسیخت و هفت آسمان قرار داد و زمین را نیز چنان کرد.

۴ ـ عکرمه، عطیّه و ابن‌عبّاس به روایت دیگری که از او نقل شده‌است گفته‌اند: معنای این که آسمان بسته بود، این است که آسمان نمی‌بارید و معنای این که زمین‌بسته بود این است که گیاه درآن نمی‌رویید. پس خداوند آسمانها را به وسیله باران و زمین را به وسیله گیاه شکافت. این نظر را دنبالهٔ آیه... **وَجَعَلْنٰا مِنَ الماٰءِ كُلَّ شيٍ حَيّ** تایید می‌کند. نظیر همین آیه است سخن حق تعالیٰ: **فَفَتَحنٰا اَبْوٰابَ السَّمٰاءِ بِمٰاءٍ مُنْهَمِرٍ** [۳۳] و آیهٔ دیگر: «**وَالاَرْض ذات الصّدع**» و کلام دیگر حق‌متعال: **انّاصَبَبْناالْمٰاءَ صَبّاً ثُمَّ شَققْناالاَرْضَ شَقّاً فَاَنْبَتْنٰا فيهٰا حَبّاً** [۳۴]

---

۳۲ ـ سورهٔ حاقه (۶۹): آیهٔ (۱۷): و عرش پروردگارت را در آن روز هشت ملك برگیرند.

۳۳ ـ سورهٔ قمر (۵۴): آیهٔ (۱۱): درهای آسمان را گشودیم و سیلابی از آسمان فرو ریختیم.

۳۴ ـ سورهٔ عبس (۸۰): آیهٔ (۲۵ و ۲۶): ما آب فراوانی از آسمان فرو ریختیم، سپس زمین را از هم شکافتیم و در آن دانه‌های فراوان رویاندیم.

۵ ـ بعضی از دانشمندان گفته‌اند: معنای کلام خداوند: **كانَتارَتْقا**، این است که امور به‌طـور کلّی درعلم خداوند و لوح محفوظ وجود داشت و ایـن که فرموده است: **فَفَتَقْناهما**، اشـاره به این است کـه در وجـود تحقق یافتنـد و از یکدیگـر متمایز شـدند. این قول مناسب سـه‌قول اول است و می‌تواند تحقیقـی برای آنها باشد. این دانشمندان گفتـهٔ کعب را که معتقد بود خداوند بـادی را میان آسمانها آفـرید، برامـر خدا حمل کـرده و بـاد را از جهت مشابهت بـا امـر خدا استعـاره دانسته‌اند.

۶ ـ بعضی گفته‌اند که معنای رَتق دراین آیه منطبق شدن دایرهٔ معدل‌النهار بر بروج‌است، بنابراین فتق میلی است که بروج افلاك به آن دایـرند. اینان درتأیید گفتهٔ خود قول ابن‌عبّاس و عکرمه را آورده‌اند. ابن‌عبّاس و عکرمه معتقد بودند که معنای رتق آسمان این بوده‌است که نمی‌باریده، و معنای رتق زمین این بوده‌است که گیـاه نمی‌رویانـده. بنابـراین معنای رتق و فتق بـه همین معنی که ذکـر کردیم اشاره به اسبابی دارد که قول ششم از آن حکـایت داشت، زیرا انطباق دو دایره که همان رتق یا بسته بودن دو آسمان است موجب نباریدن باران و خراب شدن عالم پایین مـی‌گردید و آشکـار شدن میل کـه همان فتق است مـوجب به وجـود آمدن فصول، باریدن باران، روییدن گیاهان و سایر انواع ترکیبات می‌شود.

با دانستن تـوضیحات فوق روشن می‌شود کـه سخن امام(ع) **ثُمَّ فَتَقَ مابَين السّموات العُلىٰ**، مـوافق سه قـول اوّل و قـول پنجم است، هـرچند تحقیق بـرای فهمیـدن این حقیقت بیشتـر لازم است، امّـا قـول ششم هیچ مناسبتی بـا قـول امـام(ع) ندارد. بـه این شـرح که سخن امـام(ع) «ثُمَّ فَتَـقَ...» در معـرض بیـان چگـونگی خلق عـالم بـالاست وبه همین دلیل جملـهٔ بعد از این کـلام را با «فـا» آورده و فرموده‌است: **فَمَلأَهُنَّ اَطواراً مِنْ مَلائكتِه**. رتق و فتق در قول ششم متأخّر از بحث اجـرام علوی آمـده‌است. بـا این کـه ظهور میل بـه هیچ وجـه بر وجـود

فرشتگان آسمانی و سکنا یافتن آنها درآسمانها قبول تقدّم نمی‌کند.

بحث سوم ـ فرشتگان دارای انواع فراوان و مراتب متفاوتی به شرح زیر می‌باشند:

مرتبهٔ اوّل ـ فرشتگان مقرّب‌اند، همچنان که خداوند متعال می‌فرماید: **لَنْ یستَنکِفَ المَسیحُ اَنْ یَکُونَ عَبداً لله وَلاالملائکَةُ المُقرَّبون**[۳۵].

مرتبهٔ دوّم ـ فرشتگانی که عرش الٰهی را حمل می‌کنند خداوند متعال می‌فرماید: **الّذینَ یَحْمِلُونَ العَرْشَ** و باز می‌فرماید: **وَیَحمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوقَهُم یَوْمئِذٍ ثَمانِیَة**.

مرتبهٔ سوّم ـ فرشتگانی که براطراف عرش می‌چرخند چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «**وَتَرَی الْملائکَةَ حٰافِّینَ مِنْ حَوْلِ العَرْشِ**» [۳۶].

مرتبهٔ چهارم ـ فرشتگان آسمانها و کرسی هستند.

مرتبهٔ پنجم ـ فرشتگان عناصر طبیعی قرار دارند.

مرتبهٔ ششم ـ فرشتگان گماشته برترکیبات نبات و معدن می‌باشند.

مرتبهٔ هفتم ـ فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام‌اند. دراین‌باره خداوند متعال می‌فرماید: **وَاِنَّ عَلَیْکُمْ لَحٰافِظینَ کِراماً کٰاتِبینَ** و از جملهٔ این فرشتگان‌اند معقّبات که دراین آیهٔ شریفه خداوند متعال به آنها اشاره فرموده‌است: **لَهُ مُعَقِّبٰاتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ یَحفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِالله**[۳۷].

مرتبهٔ هشتم ـ فرشتگان بهشت و خزانه‌داران آنند. خداوندتعالیٰ در این باره فرموده است: **وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهٰا سَلاٰمٌ عَلَیْکُمْ**.

---

۳۵ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۱۷۲): هرگز مسیح و فرشتگان مقرّب از بندهٔ خدا بودن اِبا ندارند.

۳۶ ـ سورهٔ مؤمن (۳۹): آیهٔ (۷۵): فرشتگان را می‌بینی که براطراف عرش دور می‌زنند.

۳۷ ـ سورهٔ رعد (۱۳): آیهٔ (۱۱): برای خدا فرشتگانی است که پیاپی می‌آیند، از پشت سر و پیش رو، انسان را به فرمان خدا حفظ می‌کنند.

مرتبهٔ نهم ـ فرشتگان گماشته برآتش. حق متعال فرموده‌است: عَلَيْها مَلٰائكَةٌ غِلٰاظٌ شِدادٌ و در جای دیگر فرموده است: عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَر و باز فرموده است: وَمٰاجَعَلْنٰا اَصْحٰابَ النّارِ اِلامَلٰائكَةً ۳۸

پس از دانستن مراتب فرشتگان می‌گوییم همهٔ دانشمندان براین اتفاق نظر دارند که فرشتگان موجودات جسمانیی نیستند که مانند انسان و چهارپایان رفت و آمد داشته باشند بلکه دربارهٔ فرشتگان دوقول است:

اوّل قول متکلّمان که معتقدند فرشتگان اجسام نورانی و الٰهی هستند، وجودشان خیر و سعادت است، برانجام کارهای سخت توانایند، دارای عقل و فهم می‌باشند، بعضی از آنها نزد خدا قربو منزلت‌داشته‌و از نظر درجه کاملترند، خداوند متعال از آنها چنین حکایت می‌کند: وَ مٰا مِنّا اِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعلُومٌ ۳۹.

قول دوّم قول غیر متکلّمان است، آنها معتقدند که فرشتگان جسم نیستند، بعضی از آنها از جسمیّت و دخالت دراجسام مجرّدند، بعضی از فرشتگان از جسمیّت مجردند ولی از دخالت دراجسام مجرد نیستند وبعضی از آنها مجرد نیستند، جسمانی و حلول کنندهٔ دراجسام و قائم به اجسام هستند. برای غیر متکلّمان درترتیب درجات یادشده تفصیلی به شرح زیر است:

امّا فرشتگان مقرّب اشاره است به ذوات مبرّا از جسمیّت و جهت و نیاز به غیر و تصرّف در امور جسمانی.

فرشتگان حمل کنندهٔ عرش الٰهی ارواحی هستند که به تنظیم کارهای عرش گماشته شده‌اند، تنظیم کنندهٔ کار عرش هشت فرشته‌ای هستند که در قرآن آمده‌است: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُم يَوْمَئِذٍ ثَمٰانِيَة و اینان رؤسای فرشتگانی

---

۳۸ ـ سورهٔ مُدّثر (۷۵): آیهٔ (۳۱): و ما خازنان دوزخ را غیر فرشتگان قرار ندادیم.

۳۹ ـ سورهٔ صافّات (۳۷): آیهٔ (۱۶۴): هیچ یك از ما فرشتگان نیست جز این که او را در بندگی حق مقام معیّنی است.

هستند که تنظیم کارهای کرسی و آسمانهای هفتگانه را برعهده دارند. توضیح این که کرسی و آسمانها به منزلهٔ بدن آن فرشتگان است و اینها اشخاصی هستند که با بدنهایشان عرش را بالاتر از فرشتگان دیگر حمل می‌کنند.

امّا فرشتگان گرداگرد عرش‌الهی ارواحی هستند که حامل کرسی و گماشته و مسلّط بر آن می‌باشند. فرشتگان آسمانها ارواحی هستند که بر آسمانها گماشته شده‌اند و کارهای آسمان از حرکت و اراده به اذن خداوند متعال در اختیار آنهاست.

همچنین فرشتگان عناصر، کوهها، دریاها، صحراها، خشکیها و دیگر ترکیبات از معدن و نبات و حیوان هریك با اختلافی که دارند برانجام فعل مخصوصی موکّل‌اند.

دربارهٔ فرشتگان حافظ و نویسندگان کرام چندقول آمده‌است به‌ترتیب زیر:

۱ ـ بعضی گفته‌اند خداوند متعال طبایع متضاد را مخلوط و عناصر بیگانه با یکدیگر را در هم آمیخت و از این آمیزش و خلط، آمادگی فراهم شد که نفس مدبّر و قوای حسّیهٔ محرّکه را بپذیرد. بنابراین منظور از فرشتگان حافظی که خداوند آنها را فرستاده است همین نفوس و قوایی است‌که طبیعت را درآمیختگی و ویژگی اعمالشان حفظ می‌کنند و آنچه را که در الواح خود می‌نگارند صورت کارهایی است که نفوس انجام می‌دهند تا در روز قیامت برعلیه خود آنها شهادت دهند، چنان که خداوند تعالٰی فرموده‌است: قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُم الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَ شَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ إِنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ [۴۰].

معقّباتی که از پیش رو وپشت سرحافظ انسانند همینها هستند. بنا به قولی حفظه برای بندگان غیراز حفظه علیه آنها می‌باشند و کاتبان نیز دو دسته‌اند.

۴۰ ـ سورهٔ انعام (۶): آیهٔ (۱۳۰): آنها می‌گویند گواهی می‌دهیم برضدّ خودمان و زندگی دنیا آنها را فریب داد و برزیان خود گواهی می‌دهند که کافر بودند.

بزودی توضیح بیشتری خواهیم داد.

۲ـ بعضی از قدما گفته‌اند نفوس بشری و ارواح انسانی باطناً مختلف‌اند. بعضی نیکوکار و بعضی شرور، بعضی کُند فهم وبعضی زیرك، بعضی بدکار و بعضی عفیف، بعضی آزاده و بعضی پست، بعضی شریف و بعضی دنیّ می‌باشند. برای هرطایفه‌ای از این ارواح زمینی، روحی آسمانی است که نسبت به ارواح پست زمینی مانند پدری مهربان و آقایی بخشنده درکارهای مهم، آنها را یاری می‌دهد، چه در خواب و چه در بیداری، گاهی به طریق رؤیا و گاهی به گونهٔ الهام. همان روح آسمانی مبدأ است برای آنچه که از خیر و شرّ درآن روح زمینی پدید می‌آید. این مبادی دراصطلاح علما، طبیعت تامّ نامیده می‌شود. یعنی آن ارواح فلکی درطبیعت، نسبت به ارواح زمینی کامل و تمام هستند و همان ارواح فلکی حافظ منافع انسان و ضرر و نیازهای او می‌باشند چنان که خداوند متعال فرموده‌است: **فی صُحُفٍ مُکَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِاَیْدی سَفَرَةٍ کِرامٍ بَرَرَةٍ** [۴۱].

۳ـ بعضی دیگر گفته‌اند که برای نفوس وابستهٔ به این اجساد با نفوسی که از بدن جدا شده‌اند همگونی و مشابهت می‌باشد. پس نفوس جدا شده از بدن به‌گونه‌ای میل و کشش به نفوسی دارند که از بدن جدا نشده‌اند، زیرامیان نفوس مشابهت و موافقتی وجود دارد. بنابراین نفوس مفارق از بدن نفوس مرتبط با بدن را مطابق طبعشان یاری می‌دهند و بر آنها گواهند چنان که خداوند تعالٰی فرموده است: **ما یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلاّ لَدَیْهِ رَقیبٌ عَتیدٌ. وَجاءَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهیدٌ** [۴۲].

---

۴۱ ـ سورهٔ عبس (۸۰): آیات (۱۳ تا ۱۶): در الواح پر ارزش ثبت است الواحی و الاقدر و پاکیزه، به دست سفیرانی است، ولامقام و فرمانبردار و نیکوکار.

۴۲ ـ سورهٔ ق (۵۰): آیهٔ (۱۸): هیچ سخنی را انسان تلفظ نمی‌کند مگر نزدآن فرشته‌ای مراقب و آماده‌است وهر انسانی که وارد محشر می‌شود یك سوق دهنده و یك گواه همراه اوست.

اما فـرشتگان بهشت: باید تـوجّه داشت که هشت بهشت درقرآن نـام برده شده است که عبارتند از جنّتِ نعـیم ـ جنّت فـردوس ـ جنّت خُلـد ـ جنّت مـأوا ـ جنّت عدن ـ جنّت دارالسـلام ـ جنّت دارالقرار و جنّتی که پهنـای آن به مساحت زمین و آسمانهـاست که بـرای پرهیزکـاران آماده شده‌است و بـربالای همـهٔ اینها عرش پروردگار صاحب جلال و اکرام قرار دارد.

پس از دانستن این حقیقت، برای بهشتهای نامبـرده، ساکنان و نگهبانانی از فـرشتگان وجـود دارد. امـا سـاکنان بهشت فـرشتگـانی هستنـد که از عبـادت پروردگارشان تکبّر نمی‌ورزند، شب و روز آمادهٔ تسبیح گفتن‌اند و خستگی ندارند و همانهـا فرشتگـانی هستند کـه دربهشت با بنـدگان صـالح و مخلص خـدا با مهـربانی و بشـارت بـرخـورد می‌کنند. تـوضیح این‌کـه انسـانِ مطیع، هرگـاه در فرمانبرداری به کمال برسد وبه آخـرین درجهٔ صورت انسانی نایل شود وبه وسیلهٔ اعمال نیك و آنچـه از کارهای پـاکیزه انجام می‌دهـد و مستحق صورت ملکی و رتبهٔ آسمانـی شود، فرشتگان پاکیـزه با مهربانی و رحمت و شفقـت او را ملاقات می‌کنند و بـا روح و ریحان از او استقبال بـه عمل می‌آورند، چنـان که قابلـه‌ها و دایه‌ها فرزندان پادشاهان را به بهترین جامه‌های دنیا و لباسهای سندس و استبرق می‌آرایند، و از بهترین عطرها استفاده می‌کنند، این فرشتگان نیز با بندگان صالح خدا با شادی و شـادمانی برخورد می‌کنند و آنها را به تمـاشای بهشت می‌برند از لذّتهـا و خوشیهـا اموری را به آنهـا نشان می‌دهند کـه دراین دنیا چشمی نـدیده، گوشی نشنیده و حتّیٰ به قلب هیچ انسانی خطـور نکرده‌است. با بندگان حضرت حق دربهشت تـا وقتی خدا بخـواهد بـا برخورداری از بخشـش غیر قابـل انقطاع می‌ماننـد. و اخبار بهشتیان را بـه اهل دنیا در خواب می‌نمـایانند و هـر گاه روز قیامت کبرا فرا رسـد فرشتگان رحمت با بندگان صالح خـدا به بهشت پرنعمت با شادی پایان ناپذیر پرواز می‌کنند. در آن بهشت مرگی وجود ندارد در غرفه‌هایی که

بالای آنها نیز غـرفه‌هایی وجود دارد و در پایین غرفه‌هـا رودها جاری است اقامت می‌کنند. و سـرانجام کـلامشان این است کـه سپاس سزاوار پـروردگار جهـانیان است.

بعضی از حکمای اسلامی گفته‌اند: فرشتگانی که با روح و ریحان بندگان صالح را مـلاقات می‌کنند مـوجودات روحانی کرهٔ زهـره و مشتری هستند. گـویا اینها می‌خواهنـد بگویند نفوس پاك و سعـادتمند انسانی هرگاه از بـدن جدا شود قوّهٔ واهمـه را به همـراه خود دارد و صور خیـالی پدید آمـده براسـاس وعدهٔ الٰهی دربارهٔ بهشت، بـاغها، نهرهـا، میوه‌ها، حورالعین، کـأس معین، لؤلؤ و مـرجان و ولدان و غلمان بـرحسب استعداد وطهارت آن نفوس و امیدواری ثـواب آخرت به صـورتهای عقلی درنهـایت ارزشمنـدی و زیبایی و متنـاسب صـورخیالی امـور یادشده برای او ایجاد می‌شود.

چون ستارهٔ زهره و مشتری اثر کاملی درآماده کردن نفوس برای صور خیالی زیبا و شـادی و شادمانی دارند. بـه همان‌گونـه که به جنبهٔ روحـانی این دوستاره کارهـای نیك نسبت داده شده‌است بـرخورد انسان نیـز بعد از مفارقت از بـدن با مهربانی و رحمت و شفقت به جنبهٔ روحانی آن دوستاره نسبت داده شده‌است.

امّا خـزانه داران بهشت: بعید نیست کـه به اعتباری همان سـاکنان بهشت باشند ولی بـه لحاظ وظایفی که دارند خـازن نام گرفته‌اند. تـوضیح این که، خازن سرپرست درهای خـزانه برای گشودن در خزانه و تقسیم خـزانه بین مستحقان به اذن پروردگار است، و همچنین بستن درآنها و بـازداشتن غیرمستحق از دسترسی به محتوای خـزانه از جمله وظایف اوست. چـون ملائکهٔ خازن سرپـرست افاضهٔ کمالات، تقسیم نعمت و احسان به مستحقـان، نگهبانی و بازداشتن غیر مستحق از امـوال خزانـه، و نـوازش مستعدان و فـرمـانبـرداران به اذن خـدا و حکمت او می‌بـاشند به ایـن اعتبار بـرآنها خزانـه‌داری بهشت صدق مـی‌کند. اینـان همان

کسانی هستند که از هر دری برمؤمنان وارد شده و می گویند: درود برشما به خاطر آنچه که صبر کردید چه زیباست خانهٔ آخرت.

بعضی از دانشمندان گفته‌اند هرگاه بنده‌ای نفس خود را ریاضت بدهد تا به کمال مرتبهٔ قوّه نظری و مراتب قوّه عملی برسد، او به وسیلهٔ هرمرتبه‌ای از آن مراتب برای کمال خاصی که از جانب‌خدا به‌اوافاضه می‌شود آمادگی‌پیدا می کند. فرشتگان به نزد او می‌آیند و از هر بابی با سلام و تحیّت و اکرام وارد می‌شوند.

رضای به قضای خدا، خیر باشد یا شر، باب بزرگی از آن ابواب است. پس فرشته‌ای که از این در وارد شود به رضای خدا وارد می‌شود، چنان که خداوند تعالی فرموده است: **رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُم وَرَضُوا عَنْهُ** و همان رضوان خازن جنان است .

امّا فرشتهٔ آتش؛ بعضی از فضلا گفته‌اند: آنها نوزده نوع فرشته مأمور زبانهٔ آتش‌اند که فرمان خدا را عصیان نمی‌کنند. پنج دستهٔ آنها همانهایی هستند که به اذن خدا اخبار را از خارج به داخل جهنم منتقل می‌کنند. یك رئیس، دوخازن، یك دربان، و یك فرشتهٔ کارگر دارند. و دو فرشته غضب و شهوت و هفت نفر دیگر گماشته برامر غذای جهنّمیان می‌باشند. توضیح این که هرگاه روز قیامت کبرا فرا رسد و انسان از کسانی باشد که زندگی دنیا را برای خود به آن حدّ انتخاب کرده که جایگاهش جهنم شده‌باشد، این نوزده فرشته عذاب او را به خاطر انجام زشتیها، و ارتکاب گناه و دوری از فرمان خدا به جهنم منتقل می‌کنند. خداوند تعالٰی فرموده است: **وَاَنْ لَیْسَ لِلانْسٰانِ اِلاّ مٰا سَعیٰ.وَ اَنَّ سَعْیَهُ سَوفَ یُریٰ.ثُمَّ یُجْزیٰهُ الجَزاءَ الاَوْفیٰ.وَاَنَّ اِلیٰ رَبِّكَ المُنْتَهیٰ** [۴۳].

---

۴۳ ـ سورهٔ نجم (۵۳): آیهٔ (۳۹): و این که برای آدمی جز آنچه به سعی (و عمل) خود انجام داده (ثواب و جزایی) نخواهد بود و البتّه انسان پاداش سعی و عمل خود را (در دنیا و برزخ) بزودی خواهد دید سپس (در آخرت) به پاداش کاملتری خواهد رسید و کار خلق عالم به سوی خدا منتهی می‌شود.

این نوزده فرشته‌ای که بعضی فضلا گفته‌اند، فرشتگان آتش‌اند. ولی با انسان فرشتگان دیگری از فرشتگان بهشت همراهند، توضیح این که هرگاه انسان فرشتگان را در دنیا مطابق اوامر خدا به استخدام درآورد و در فرمانبرداری خدا با آنها موافقت کند بی‌آنکه از آنها چیزی که خلاف خلقشان است بخواهد به وسیلهٔ آنها از ارتکاب محارم و نواهی خداوند به دور می‌ماند. توفیق را از خدا آرزو می‌کنم.

بحث چهارمـ امام(ع) انواع دیگری از فرشتگان را نام برده است و به تفاوت مرتبه‌شان در عبادت وخشوع با عبارت سجود، رکوع، صّف و تسبیح اشاره کرده‌است. توضیح این که خداوندسبحان هردسته از فرشتگان را به مرتبهٔ معیّنی از کمال و علم و قدرت اختصاص داده‌است. که هیچ مرتبهٔ پایینی به مقام و مرتبهٔ فوق نمی‌رسد. هردسته‌ای که نعمت خدا برآن کاملتر باشد، عبادت او برتر و فرمانبرداری آن شایسته تر است.

سجود و رکوع وصّف و تسبیح عباداتی هستند که درمیان خلق رایج‌اند ولی از نظر بیانِ معنای خشوع و خضوع متفاوت هستند. و نمی‌توان آنها را دراینجا به معنای ظاهری که مردم می‌فهمند گرفت زیرا نهادن پیشانی برزمین برای سجده و خم کردن پشت برای رکوع و حرکت دادن زبان برای تسبیح، اموری هستند که دلالت برابزار و اسبابی دارند و مخصوص بعضی از حیوانات می‌باشد، زیرا حیوانات دارای اعضا و جوارح‌اند. امّا در مورد فرشتگان سزاوار این است که تفاوت مراتب یادشده به سجود و رکوع وصف و تسبیح برتفاوت کمال فرشتگان درخضوع و خشوع برای کبریایی خدا و عظمت او حمل شود و به اصطلاح اطلاق کردن لفظ ملزوم است(خضوع) برلازم آن (سجود) زیرا سجود درلغت به معنای انقیاد و خضوع می‌باشد.

با توضیح بالا احتمال دارد که کلام امام(ع) دربارهٔ فرشتگان که بعضی از

آنها سجود می‌کنند، اشاره به فرشتگان مقرّب باشد، زیرا درجهٔ آنها کاملتر از درجات فرشتگان دیگر است. پس نسبت عبادت و خضوعشان نسبت به خضوع فرشتگانی که درمرتبه پایین قرار دارند، مانند نسبت خضوع سجده به خضوع رکوع می‌باشد، بدیهی است که سجده نسبت به رکوع بیان کنندهٔ خضوع بیشتری است. اگر اشکال شود که شما درگذشته گفتید فرشتگان مقرّب نه مدبّر جسم‌اند و نه متعلّق به جسم، پس چگونه درست است که از ساکنان آسمانها باشند و از فرشتگانی که آسمانها از آنها پرشده‌است.

در پاسخ می‌گوییم: در علاقهٔ چیزی به چیزی و اضافهٔ آن‌چیز به آن، کمترین مناسبت بین آن دو کفایت می‌کند و این مقدار مناسبت در این جا میان اجرام سماوی و این دسته از فرشتگان وجود دارد. و آن مناسبت، یا مناسبت علت و معلول است یا شرط و مشروط. و چنان که جایز است خداوند جلّ جلاله در لفظ قرآن کریم به عرش و تسلّط برآن اختصاص یابد، با این که خداوند تعالٰی از داشتن این مناسبت منزّه است، و درحکمت عظمتی که برای خداوند ثابت شده‌است برای خلق وجود ندارد. پس به طریق اولیٰ جایز است که در آسمان بودن را به فرشتگان مقرّب نسبت دهیم. هرچند این فرشتگان از داشتن جسم منزّه و از تدبیر درجسم به دور باشند: چون امام(ع) بیان کننده و گویندهٔ مطلبی است که منظور رسول اکرم و قرآن کریم است وچیزی که از ذهن و فهم به دور باشد بیان ندارد، بلکه کلام آن حضرت برای بالا بردن فهم و اندیشه است.

قول امام(ع) دربارهٔ فرشتگان که فرمود بعضی از آنها درحال رکوع‌اند احتمال دارد اشاره به حاملان عرش باشد زیرا آنها از فرشتگان دیگر کاملترند. پس نسبت عبادت آنها به عبادت دیگران مانند نسبت خضوع رکوع به خضوع صفّ می‌باشد و عبارت امام که فرمود: وَ مِنْهُمْ صافّونَ احتمال دارد اشاره به

فرشتگان طـواف کننده اطراف عرش بـاشد.در تفسیراین کلام امـام(ع) گفته‌اند: منظـور فرشتگـانی هستند کـه برای ادای عبـادت بـه صف ایستاده‌انـد چنان کـه خداوند متعال از آنها چنین خبر داده‌است: **وَ اِنّا لَنَحْنُ الصّافّون** .

تحقیق و تـوضیح این که هـریك از انواع فـرشتگان دارای مرتبـهٔ معیّنی از کمال می‌باشنـد که به آن درجات اختصاص یـافته‌اند و از حالتی کـه دارند تغییر وضع نمی‌دهنـد و این شبـاهت بـه صفهای منظّمـی دارد که تغییـر نمی‌کنـد. از چیزهایی که تأیید می‌کند منظور از فرشتگان صفّ، طواف کنندگان اطراف عرش می‌باشـد مطلبی است که در خبر آمـده‌است و آن این که دراطراف عـرش هفتاد هزار صف از فرشتگان تشکیل شده که دستهایشان را برشانه نهاده و صدایشان به تکبیـر و تهلیل بلند است و درپشت سـرآنها صـدهزار صف دیگـر از فرشتگـان است که دست راستشان رابر دست چپشان نهاده و تسبیح می‌گویند.

احتمال دارد مقصود امام(ع) کـه فرمود: **وَ مُسبِّحونَ** ، فرشتگان درصفّ و غیر آنها باشند واو عاطفه در **وَ مُسبّحونَ** هر چند اقتضا دارد کـه مسبّحون غیر از فرشتگان درصفّ باشد، ولی این مقدار مغایرت دراین جا حاصل است، زیرا آنها که تسبیـح می‌گویند از جهـت این که تسبیح گـو هستند از فرشتگـان اهل صف جدا محسوب می‌شوند. بدین لحاظ جـایز است که فرشتگان را به دو نوع تقسیم کرده و بعضی را بربعضی عطف بگیریم. این جامعیت را که به لحاظی صافّون و بـه لحاظی مُسبّحـون بـاشنـد، سخن حق تعالٰی تـأییـد می‌کنـد وقتی که از قـول فرشتگان می‌فرماید: **انّا لَنَحْنُ الصّـافّون و اِنّـا لَنَحْنُ المُسبِّحُون** . و احتمـال دارد مسبحون نوعی یا انواعی دیگر از فرشتگان آسمانها باشند.

منظور امام(ع) از این سخن کـه فرمود: «دسته‌ای از فرشتگان سـاجداند و رکوع انجام نمی‌دهند و دسته‌ای راکع‌اند و از رکوع بلند نمی‌شوند و گروهی صفّ ایستاده‌انـد وصف را به هم نمی‌زننـد و دسته‌ای تسبیح گـویند و از تسبیح گفتن

خسته نمی‌شونـد» اشاره به کمال فـرشتگان در مرتبه‌های معیّنـی است که هریك نسبت به مـرتبه‌هـای پایین‌تـر کاملتـرند و ضمنـاً تأکیـدی است براین کـه براین عبادات نقصـانی عارض نمی‌شـود، زیرا رکوع هـرچند عبـادت است و نسبت به سجود نقصان است و سربرداشتن از رکوع برای رکوع کننده نقصان رکوع محسوب می‌شـود و بـه همین تـرتیب بهم زدن صفّ نقصـانی است درآن و خستگی در تسبیح نقصـان و اعـراض از مقصود اسـت. بعلاوه خستگی و مـلال عبـارت از دوری نفس از چیزی به سبب خستگی بعضی از قوای طبیعی است و این در حق فرشتگان آسمانی که قوای طبیعی ندارند قابل تصوّر نیست.

امّا فرمـودهٔ امام(ع): «آنها را خواب فرا نمی‌گیـرد» صدق آن بخوبی روشن است، بـدین توضیح کـه خـواب رفتن آنها لازمـه‌اش صحیح بـودن خواب بـرای آنهاست. وقتی خواب برای آنها صادق نیست عارض شدن خواب برآنها نیز باطل است. دلیل صادق نبودن عروض خواب بـرآنها این است که خواب عبارت است از تعطیل شدن حواس ظاهری از کارهایی کـه انجام می‌یابد، به این دلیل که روح کشش برای انجام کار ندارد. و پس از برطرف شدن خستگی وضعف، روح کشش انجام کـار را پیدا می‌کنـد. چون فـرشتگان آسمـانی از این اسباب و ابـزار منزّه و پاك‌اند خواب در حق آنها صحیح نبوده و آنها را فرا نمی‌گیرد.

امام(ع) سهو عقول و غفلت و نسیان را از فـرشتگان به دور دانسته است. در تـوضیح بایـد گفت که غفلت عبـارت است از عـدم دریافت و تعقّل چیـزی درحال و این معنی از سهو و نسیان عمومی‌تر و به منزلهٔ جنس است برای آن دو. توضیح این که سهو بی خبر شدن از چیـزی است به وسیلهٔ گرفتاری نفس و توجّه آن به امور مهم دیگر، با وجودی که صورت یا معنای آن شئ در قوّهٔ خیال یا ذاکرهٔ انسان وجود دارد.

امّا فرامـوشی، غفلت از چیزی همراه با محو شدن صـورت یا معنای آن از

قوّهٔ خیال و ذاکره به طورکلّی است، بـه همین دلیل است که فراموش کنندهٔ چیزی برای بـه دست آوردن مجدّد آن نیـازمند تلاش است و بـاید بـرای به دست آوردن دوبارهٔ آن خود را بـه زحمت اندازد. با توضیحی که داده شـد تفاوت میان غفلت، سهو و نسیان روشن شد. با درنظر گرفتن معانی غفلت و سهو و نسیان معلوم شد که ایـن سه امر از لـواحق قوای انسـانی هستند، پـس لازم است که از فـرشتگان آسمانی سلب شود، زیرا مسلّم است که فـرشتگان آسمانی دارای قوای جسمانی نیستند.

امـام(ع) پس از آن که سهـو عقول را از فـرشتگـان نفی کرده‌است معنـای عمومی‌تری را که غفلت است از فرشتگـان سلب فرموده‌است، زیرا سلب غفلت از فرشتگان لازمه‌اش سلـب نسیان از آنها می‌باشد هرچند نفـی سهو از فرشتگان در سلب نسیان از آنها کافی بوده ولی سلب غفلت را برای تأکید ذکر کرده‌است.

امّا سخن حضرت کـه فرمودند: «فـرشتگان فترت در ابدان نـدارند»، برای این است که فتـرت توقف اعضـای بدن از عمل است و نقصـان یافتن اعضـا به سبب خستگی کـه در روح بدن پـدید مـی‌آید و پس از استـراحت مجدداً اعضـا آمـادهٔ انجام کـار می‌شونـد و همهٔ اینهـا از تـوابع مزاج حیـوانی است، بنابـراین درسلب آنها از فرشتگان چاره‌ای نیست.

امام(ع) درباره بعضی دیگر از فرشتگان می‌فـرمایند: «آنان امین وحی خدا و به منزلهٔ زبان برای رسول خدا می‌باشند و در رساندن احکام و اوامر الٰهی آمد و رفت می‌کنند.» بعید نیست که این قسم از فـرشتگان داخل در اقسام قبلی باشند، ذکر مجدّد آنها به اعتبار صفت امانت بروحی و رسالت و رساندن امر خدا به انبیا و غیـر آنان می‌بـاشد، زیـرا از جملـهٔ فرشتگـان مرسل جبـرئیل(ع) است و او از فرشتگان مقرّب خداست.

چون ثابت شده اسـت که وحی و سایر افاضات از جانـب خداوند تعالی

بربندگان به واسطهٔ فرشتگان انجام می گیرد و چگونگی آن را قبلاً دانستی، نا گزیر صحیح است که بعضی فرشتگان امنای بـه روحی و خبرگزاران نسبت به پیـامبر باشند. زیرا امین نگهبانی است برای چیزی کـه حفاظت آن را به عهده گرفته تا به مستحقش بـرسانـد. و عـلاوه برآن وحیی کـه بـه واسطهٔ فـرشتگـان نازل شـود از هـرجهت محفوظ و بـه دور از خللِ سهو می‌بـاشد، چـون لازمهٔ سهـو که قـوای جسمـانی است در فرشتگـان نیست. و بـه طـور عمد نیـز مـوجبی برای خـلاف نیست، زیرا خـداوند متعـال می‌فرمـاید: **يَخٰـافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَـوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مٰـا يُؤْمَرُونَ**[۴۴] این سخن امـام(ع) که آنهـا زبان گـویـایی به سـوی رسولان هستنـد، استعارهٔ زیبـایی است. درمَثَل گفته می‌شود فـلان شخص زبان قومش می‌بـاشد، یعنی احوال آنها را بـروشنی بیان می‌کند. پس برچنین شخصی کلمـهٔ زبان اطلاق می‌شود زیرا از هرچه در نفس وجـود دارد پرده برمی‌دارد و چون فرشتگان در ادای خطابات خداوند کریم میان پیامبران و حق واسطه هستند و اوامر حق را برای آنها توضیح می‌دهند، استعـاره آوردن لفظ زبان گویا برای آنها بـه دلیل وجه مشابهتی که دراین مورد وجود دارد زیباست.

منظور امـام (ع) دراین‌جا از اختلاف مـلائکه و رفت و آمـد آنها به فـرمان خدا و رساندن احکام خدا به طور پیاپی به مردم می‌باشد و منظور از قضای الٰهی امـور حتمی است. در مَثَـل گفتـه می‌شـود این قضـــای الهیٰ است، یعنی حکم قطعی. بنابراین از کلمـهٔ قضا معنای مصدری منظور نیست، بلکـه معنای قضای الهیٰ نوشتـهٔ لوح محفوظ به قلم الهیٰ است دربـارهٔ آنچه بوده و خواهـد بود، و آن امری است که از تقدیر خداوند گذشتـه است. چنان که رسول خدا فرموده‌است: قلم از آنچه که باید بنویسد فراغت یافته و خشك شده‌است.

۴۴ ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیـهٔ (۵۰): آنها از پروردگارشان می‌تـرسند و به آنچه فرمـان داده می‌شوند عمل می‌کنند.

اگر گفته شود چگونه صحیح است فرشتگانی که آمد و رفت می‌کنند همان فرشتگان ساجد باشند چون کسانی که همواره ساجدند چگونه تصوّر می‌شود که با این وصف در انجام رسالت و نزول و صعود و اوامر و نواهی خدا به رسولان آمد و رفت داشته باشند؟

در پاسخ می‌گوییم: قبلاً توضیح دادیم که سجود فرشتگان به معنای نهادن پیشانی برزمین، به گونه‌ای که ما انجام می‌دهیم نیست، بلکه سجود آنها کمال عبودیّتشان برای خدای تعالٰی و نهایت خضوعشان تحت فرمان قدرت او و نیازمند بودنشان در امکان و حاجت تحت سلطهٔ وجوب وجود خداوند می‌باشد. بدیهی است که میان سجود به این معنی و رفت و آمدشان برای رساندن اوامر خداوند تعالی به منظور انجام احکام الٰهی طبق مشیّت و امر خدا منافاتی نیست بلکه انجام تمام این امور کمال عبودیّت و خضوع آنها برای جلال خدا و اعترافشان برای کمال عظمت الٰهی است.

دربارهٔ این جملهٔ امام که فرمود «بعضی از فرشتگان حافظان بندگان هستند» می‌گوییم که دو چیز قبلاً باید دانسته شود: یکی این که حفظه به چه معناست، دوّم آن که مقصود از حفظه چه کسانی هستند؟

درتوضیح معنای حفظه باید بدانیم که بعضی از آنها حفظه برای عِبادند چنان که خداوند تعالی فرموده است: **لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ اَمْرِاللهِ** و بعضی از آنها حفظه برعبادند چنان که حق تعالی می‌فرماید: **وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً** ، مقصود از حفظه برای عباد فرشتگانی هستند که به امر خداوند تعالٰی بندگان را از آفاتی که برآنها عارض شود حفظ می‌کنند و مقصود از حفظهٔ برعباد فرشتگانی هستند که اعمال انسان را از طاعات و معاصی ضبط می‌کنند، چنان که خداوند تعالی فرموده‌است: «**كِراماً كاتِبِينَ يَعْلَمُونَ ما تَفْعَلُونَ**» و در جای دیگر می‌فرماید: «**ما يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ اِلاّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ** » ابن‌عبّاس گفته است که با

هـرانسانی دوفـرشتـه است یکی درسمت راست و دیگـری درسمت چپ اوست هرگـاه انسان حسنه‌ای را بـرزبان بیاورد آن کـه بردست راست است می‌نـویسد و هـرگاه گنـاهی رابرزبـان جاری کنـد فـرشته سمت راست بـه فرشتـه سمت چپ می‌گـوید صبـرکن شایـد از این گناه تـوبه کنـد و اگر تـوبه نکـرد خود او نـوشته می‌شود.

مفسّران گفته‌اند فایـدهٔ وجودی این دو فرشته‌این است که شخص مکلّف هرگـاه بدانـد که فـرشتگانـی براو گمـاشته شـده‌اند و اعمـال او را ناظـرند و در کتابهایی می‌نویسند و در موقف قیامـت به طور علنی بر او عرضه می‌کنند. چنین علم و اعتقادی انسان را از کارهای زشت باز می‌دارد.

احتمال دارد که تعـدّد مذکور در حفظه، تعدّد به حسب ذات بـاشد، بدین معنی که فرشتگـان دو دسته باشند. حافظـان منافع و کاتبان اعمـال بد انسان. و احتمـال دارد که بـه حسب ذات یك دستـه و به حسب وظیفـه دو دستـه باشنـد. بعضی که تصوّر کرده‌انـد که حفظهٔ منافع عباد همان قوایی می‌باشنـد که خداوند تعالیٰ از آسمان جود خـود برجسم انسانها نازل فرموده‌است، ناگـزیر باید حفظه برعباد را زمینهٔ همان قوا بدانـنـد. بااین حساب معنای نوشتن سیّئات و حسنات و ضبط آنها بر لـه یا علیه عباد، یـا به این معناست که آنچـه از صفات و سیّئات از عبد صـادر می‌شود درعلم آن مبـادی وجود دارد ویـا معنای کتابت ایـن است که صورت افعال خیر و شرّی که انسان انجام می‌دهد به قلم افاضه خداوند برحسب استعـداد انسان درلـوح نفسش نـوشته می‌شـود. نظـر به معنـای یـادشده، آنچـه ابن‌عبّاس نقل کرد که فرشته سمت چپ برای نوشتن گناه به خاطر توبهٔ بنده صبر می‌کند، بدین معنی خـواهد بود که مـادام که گناه در جوهر نفس عبـدقابل تغییر است ثبت نمی‌شود. زیـرا رحمت خداونـد تعالیٰ وسیع است و هرگـاه از آن گناه تـوبه کنـد در لوح نفسش نـوشته نمی‌شـود. و اگر تـوبه نکنـد تا ملکـهٔ راسخ در

نفسش شود، نوشته می‌شود و روز قیامت به خاطر آن عذاب خواهد شد. بنابرهمین قول احتمال دارد حفظهٔ برعباد عیناً همان حفظه، برای عباد باشد. زیرا نفس در جوهریّت خود آنچه از خیر وشرّ انجام می‌دهد حفظ می‌کند و در روز قیامت برخود شماره می‌کند، آن‌گاه که عوارض بدن زایل شود آنچه را که در جوهر نفس وجود دارد مفصّل و مصوّر می‌بیند و از نفس چیزی غایب نخواهد بود چنان که خداوند متعال فرموده‌است: **یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ماعَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً و ماعَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَیْنَها وَ بَیْنَهُ اَمَداً بَعیداً**[۴۵] و باز می‌فرماید: **وَنُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ کِتاباً یَلْقیهُ مَنْشُوراً اِقْرَأْ کِتابَکَ کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسیباً**[۴۶] و باز فرموده‌است: **اِذا بُعْثِرَ مافِی الْقُبُورِ وَحُصِّلَ مافِی الصُّدُور**[۴۷].

معنای این کلام امام(ع) که حافظان انسان از فرشتگان آسمانند این است که اصل آنها از فرشتگان آسمان است وبعد به زمین فرستاده می‌شوند. دربارهٔ این فرمودهٔ حضرت که فرمود: **امّا السَدَنَةُ لاَبوابِ جِنانِهِ** در گذشته توضیح داده شد.

فرموده است: **وَمِنْهُمُ الثّابِتة فِي الاَرَضینَ... تالِقَوائم الْعَرْشِ اَکْنافُهُمْ.**

چنان که از بسیاری روایات استفاده می‌شود این صفات دروصف ملائکه حامل عرش بیان شده‌است. پس بی‌مناسبت نیست که درکلام امام(ع) منظور همان فرشتگان باشند. این موضوع از میسره بدین عبارت روایت شده‌است: «پای آن فرشتگان در زمین پایین و سرهایشان عرش را شکافته است. چنان خاشع‌اند که چشمهایشان را بخوبی باز نمی‌کنند، از ساکنان آسمان هفتم خداترس ترند و

۴۵ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۳۰): روزی که هر نفسی آنچه را از خیر و شر انجام داده است آماده می‌یابد و دوست می‌دارد که میان او و آن اعمال فاصلهٔ زیادی وجود داشته باشد.

۴۶ ـ سورهٔ اسراء (۱۷): آیه (۱۳): روز قیامت برای انسان کتاب گشوده‌ای را ظاهر می‌سازیم و به او می‌گوییم کتابت را بخوان و خودت برای حسابرسی خویش کافی هستی.

۴۷ ـ سورهٔ عادیات (۱۰۰): آیهٔ (۹): آنگاه که از قبرها برانگیخته شوند آنچه در سینه‌هاست بروز کند.

باز ساکنان آسمان هفتم بیشتر از آسمان ششم از خدا می‌ترسند و به همین ترتیب تا آسمان دنیا».

ابن‌عبّاس از پیامبر(ص) نقل کرده‌است که «در عظمت پروردگار فکر نکنید ولی در خلق فرشتگان فکر کنید زیرا یکی از آنها که اسرافیل نام دارد زاویه‌ای از زوایای عرش را بردوش دارد، درحالی که پاهای او درزمین پایین است وسرش از آسمان هفتم بالاتر قرار دارد و در برابر عظمت خداوند چنان کوچك است که گویا وَصَعْ است (وَصَعْ پرندهٔ بسیار کوچکی است)».

باز از ابن عبّاس نقل شده‌است که «وقتی خداوند حَمَلهٔ عرش را آفرید به آنها دستور داد که عرش را حمل کنید، آنها نتوانستند،سپس به آنها فرمود بگویید: **لاحَولَ وَ لا قوّةَ اِلاّ بالله.** وقتی که این جمله را ادا کردند پاهایشان توانایی یافت و تا زمین هفتم فرو رفت و استوار نمی‌شد. سپس برپای هریك از فرشتگان اسمی از اسمهای خداوند نوشته شد آنگاه پاهایشان استوار شد.

معنای صحیح این خبر این است که وجود، بقا، حول و قوّهٔ فرشتگان در وظیفه‌ای که برعهده دارند از حول وقوّهٔ خداست. پس اگر خداوند سبحان آنها را آفریده و به آنها دستور حمل عرش را داده‌است باید در آنها به حول و قوّهٔ الهیٰ، توانایی این کار باشد واگر حول و قوّهٔ الهی نبود، قادر به حمل ذره‌ای از ذرات مخلوقات و آفریده‌ها نبودند چه رسد به این که کارگردانی عرش را که از بزرگترین جرمهای عالم است به عهده داشته باشند.

با توجّه به توضیح مطلب فوق می‌گوییم: آنها که معتقدند فرشتگان دارای جسم‌اند لزوماً باید صفات مذکور در کلام امام(ع) را به صورت امری ممکن حمل برظاهرشان کنند، دراین صورت معنای کلام این خواهد بود که خداوند برهمهٔ ممکنات قادر است و امّا آنها که فرشتگان را از جسمیت منزه دانسته‌اند معتقدند که خداوند سبحان فرشتگان را آفرید و آنها را مسلّط براجرام آسمانها و

کارگردان عالم کون و فساد و وسیله برای آنچه که درجهان به وجود می‌آید قرارداد. بنابراین با اجازه خدا از نظر علمی برآنچه که درآسمان و زمین است مسلط‌اند. بنابراین منظور از ثبوت قدمهایشان دربطن زمین کنایه است از ثبوت ادراکاتشان که به اسم خداوند ودانشی که عطا فرموده‌است در کارگردانی این جهان استقرار یافته‌اند و در باطن موجودات نفوذ پیدا کرده‌اند و از آسمان بلند درگذشته‌اند، کنایه از برتری عقلی آنهاست و از کناره‌های آسمان برتر رفته‌اند کنایه از این است که اندیشهٔ عقلی آنها فراتر رفته است.

این که امام(ع) فرمود: «شانه‌های آنها با قوائم عرش مناسبت دارد مقصودش این است که درثبات و بقا شبیه و مناسب قوائم عرش‌اند بدین معنی که تا عرش برپاست آنها ثبات و بقا دارند.

اگر سؤال شود که آیا برای عرش غیر از فرشتگان مذکور پایه‌هایی وجود داردکه این دسته از ملائکه مناسب آن پایه‌هایی باشند یا خیر؟ در پاسخ‌می‌گوییم که مطابق اخبار رسیده برای عرش پایه‌هایی است. از امام صادق(ع) از پدرش از جدّش رسول خدا(ص) روایت شده که فرمود: «میان هرپایه‌ای از پایه‌های عرش تا پایهٔ دیگر مسافتی است که هشتادهزار سال یك پرندهٔ تیز پرواز بپیماید[۴۸]».

بعضی از محققان گفته‌اند عرش دارای هشت پایه است و خداوند تعالیٰ به هریك از فرشتگان هشتگانهٔ حامل عرش، حمل و اداره کردن یك پایه را سپرده است. پس از دانستن این موضوع می‌گوییم که احتمال دارد سخن امام(ع) دربارهٔ پایه‌های عرش اشاره به این باشد که چون شانه محلّ شدّت و قوّت است امام(ع) کتف را برای قدرت و قوّتی که خاصّ هرفرشته است استعاره آورده باشد که با همان نیرو کارهای قوائم عرش را عهده‌دار هستند. شکّی نیست که میان

۴۸ ـ روی عن جعفربن محمد الصادق(ع) عن ابیه عن جده (ص) انّه قال: انّ بین قائمین من قوائم العرش و القائمة الاخریٰ خفقان الطیر المسرع ثمانین الف عام.

هرپـایه‌ای از پایه‌هـای عرش و بین قدرتی کـه آن را اداره می‌کند مناسبتی بـرقرار است که به آن لحـاظ خداوند سبحان فرشتـهٔ خاصّی را به حمل آن پایـه گماشته است و همین است معنـای جملـهٔ امـام(ع) که فـرمـود: **المناسبةُ لِقـوائم العرش اکنافُهُم** و بعید نیست چنـان که لفظ اقدام را برای فرشتگـان استعاره آورده‌است، لفظ اکناف را نیـز استعاره آورده باشد، به دلیـل تشبیه قیام فرشتگـان درانجام امر خدا بـرای حمل عرش، به قیـام استوانه‌هـایی که هریك از مـا خانهٔ خـود را برآن استوار می‌داریم. بنابراین فرشتگان مناسب و مشـابه پایه‌هایی هستند برای عرش که برآنها عرش استـوار شده بی‌آنکه عرش به غیر از آنها پایـه‌ای داشته باشد یعنی آنها شبیه پایه‌های عرش‌اند.

فرموده است: **ناکسةٌ دونه ابصارهم متلفّعون تحته بأجْنِحَتهِم**

درعبارت بالا ضمیر در کلمات **دونِهِ** و **تحته** به عرش برمی‌گردد. درخبری از وهب بن مُنَبّه است: «برای هر ملکی از حاملان عرش و آنها که در اطراف عرش هستند، چهاربال است، دوبال‌برچهره دارند از ترس این‌که به‌عرش بنگرند و نابود شوند و دو بال بر دهان دارند که‌کلامی جز تسبیح و تحمید برزبان نیاورند».

امام(ع) نَـکسُ ابصـار را کنـایه بـرای کمال خشیت آنها از خداوند تعالیٰ آورده است و این کـه فرشتگـان بـه ناتـوان بـودن چشم عقلشان از درك مـاورای کمالاتشان که مقدّر است اعتراف دارنـد و چشم خرد خود را از این که انوار خدا و عظمت او را در آفرینـش عرش و مخلوقـات بدیع‌تـر از خودشـان را درك کنند ناتوان می‌بینند، زیرا منتهای دید آنها پایین تر از حجاب عزّت است.

از بریـد رمّاشی نقل شـده‌است که بـرای خداونـد تعالیٰ در اطـراف عرش فرشتگانی است که مُخَلْخِلین نامیده می‌شوند. از چشمان آنها تا روز قیامت چون جویبار اشك جاری است و از خوف خدا مانند شاخه‌هایی که باد آنها را متمایل کرده‌باشد خم شده‌انـد. خداوند تعالیٰ به آنها می‌فرمایـد: «فرشتگان من چه چیز

شما را می‌ترساند» آنها درپاسخ می‌گویند: «آفریدگارا اگر مردم روی زمین از عزّت و عظمت توچنان که ما آگاهیم آگاه باشند هیچ خوردنی و آشامیدنی برای آنها گوارا نخواهد بود و در بستر، آرام نمی‌گیرند و سربه صحرا می‌گذارند و مانند گاو خروش برمی‌آورند».

چون بال برای پرندگان و انسان عبارت است از محل قوّت و قدرت و هیبت، صحیح است که برای فرشتگان استعاره آورند و عبارت باشد از کمال قوّت و قدرتشان که در حوزهٔ قدرت و عظمت خداوند پرواز می‌کنند و به واسطهٔ آنها کمال مخلوقات پایین تأمین می‌شود و صحیح است که بالهای فرشتگان به کثرت و قلّت توصیف شود، این کنایه است از تفاوت نزدیکی آنان به خدا و این که کمال بعضی از بعضی دیگر بیشتر است و چون لفظ اجنحه را برای فرشتگان کنایه آورده‌است. لازمه‌اش آن است که آنها را به فرشتگان تشبیه کرده‌باشد، چون هنگامی که پرندگان بالهای خود را می‌بندند شبیه انسان می‌شوند که در جامهٔ خود پیچیده باشد و از طرفی بال فرشتگان که عبارت از کمال ارزش و علومشان است و در رسیدن به راز و رمز مخلوقات ناتوان و از پرواز به سوی جلال و عظمت خداوند درمانده و مانند این است که بالشان بسته است، پس بسته بودن بال فرشتگان را امام(ع) به جامهٔ پیچیده شده تشبیه و لفظ تلفّع را برای آن استعاره آورده است و همهٔ این مفاهیم را برای کمال خضوع فرشتگان و تحت امر بودنشان و ناتوانی آنان از نگریستن به عرش کنایه آورده‌است.

اگر سؤال شود که شما گفتید: مقصود از فرشتگان راکع حاملان عرش می‌باشند. پس چگونه صحیح است که این دسته از فرشتگان نیز حاملان عرش باشند چون فرشتگانی که پاهایشان در عمق زمین و گردنهایشان فراتر از آسمانهای هفتگانه و کرسی و عرش باشد، با این وصف چگونه می‌توانند راکع هم باشند.

جواب این اشکال در توضیح گفتهٔ دیگر امام(ع): و منهم امناء علیٰ وحیه گذشت، چون مقصود از رکوع، خشوع برای عزّت و عظمت خداست و این منافات ندارد که پاهایشان درعمق زمین و سرهایشان از آسمانهای هفتگانه و عرش و کرسی فراتر باشد.

فرموده است: **مَضْروبةٌ بینهم و بین منْ دُونهمُ حُجُبُ العِزّة وَ اِستارُ القُدْرَة**

جملهٔ فوق اشاره است به این که ابزار انسانی ناتوان از درك حقیقت فرشتگان و دسترسی به آنان می‌باشد به این دلیل که آنها از جسمیّت و جهت داشتن به دوراند و به عزّت و جلال خداوندی نزدیك. نیروی ادراك انسانی از تنوّع و مراتب متفاوت آنها به دور است. مثلاً هرگاه یکی از پادشاهان دنیا در بزرگواری و عظمت چنان باشد که جز بزرگان و خواصّ نتوانند او را ببینند، و یا بعضی از خواص پادشاهان مانند وزیر و همدم ودربان که همهٔ مردم به آنها دسترسی ندارند، و جز افراد خصوصی و یا دارای واسطه‌های قوی نمی‌توانند با آنها دیدار داشته باشند و صرفاً این فاصله بین آنها و مردم تقرّب و نزدیکی آنها به پادشاه باشد. دربارهٔ فرشتگان نیز تصوّر همین است. چنان که میان مردم و وزرای سلطان پردهٔ عزّت و عظمت پادشاه و قدرت و قهر او حایل می‌باشد، حایل میان مردم و فرشتگان نیز پردهٔ عزّت و عظمت خداوند، پادشاه دنیا و آخرت است. و بدینسان است حال فرشتگان مقرّب و پایین‌تر از آنها حاملان عرش. و سزاوار نیست که قوای ضعیف ما به آنها برسد و به دلیل حجابهای عزّت و عظمت خداوندی برای فرشتگان و به دلیل کمال تسلّط و قدرت خداوند که دربارهٔ فرشتگان اعمال شده‌است انسان نمی‌تواند آنها را درك کند و خدایی جز او نیست.

فرموده است: **وَلَایَتوَهّمُونَ ربَّهُم بالتصویرِ.**

این فراز از فرمودهٔ امام(ع) اشاره به این است که فرشتگان دربارهٔ حق

متعال هیچ نـوع ادراکات وهمی و خیـالی ندارنـد، یعنی در ذهن آنها صـورتهای وهمی و خیالی از خـداوند وجود نـدارد زیرا وهم و گمـان به امور محسـوسی که دارای صورت و مکان و جسمانیّت باشد تعلق می‌گیرد. پس قوّهٔ واهمه هرچند به سوی وجـوب و وجود سیر کنـد ودقّت نظر داشته بـاشد کشش آن جز بـه معنای جزئی محسوس تعلّق نمی‌گیرد و حتّیٰ درك خود را جز با تصوّر مقدار و حجم در نمی‌یابد، بنابراین درحق فرشتگـان توهّم و خیال روا نیست. چون وهم از خواص مزاج حیـوانی است و فرشتگـان دارای قوّهٔ وهم و خیـال نبوده و تصـوّری به این معنی از خداوند ندارند.

امّا چون همین قوّه برای انسان وجود دارد و مایل است که پروردگار خود را درجهتی ببیند بـه مکان او که مقـداری دارای صورت است اشاره کنـد وبه همین دلیل است که درکتب الهیٰ و دستورات شرعی، خداونـد به صفات جسمی مانند چشم و دست و انگشت و نشستن بـر کـرسی و مثل اینهـا بـرای مـردم تـوصیف شده‌است تا وهم آنهـا چیزی را درك کند و مأنوس گشته و آرامش پیـدا کند. زیرا اگر شـارع مقدّس درآغاز امر بـه انسانها می‌فـرمود که صـانع حکیم نه در داخل عـالم است و نه خـارج از آن، نه جهت دارد و نـه جسم است و عَرَض، مـردم از پذیرش چنیـن خدایی بیشتر فراری می‌شـدند و انکار آنها بیشتر شـدّت می‌یافت زیرا قوّهٔ واهمـه در طبیعت خود چنین وجودی را با این ویژگی نمی‌تـواند تصوّر و اثبات کند. بنابراین لازمهٔ قوّهٔ واهمهٔ انسان این است که این قسم از موضوعات و خطابات شرعی را که تصور نمی‌کند منکر شود اگر چه با ذکر صفات جسمی که در لسان شریعت آمده‌است بازهم انسان قادر به درك کامل آنها نیست.

الفاظی که حکایت از جسمانیّت، مکـان و جهت می‌کنند قابل تأویل‌اند، و برای ادای مقصـود کافی مـی‌باشند. زیـرا افراد عـامی که درظلمت جهـل غرق شده‌اند آن الفاظ را برظاهرشان حمل کرده، مقیّد به شریعت گشته و از پراکندگی

اعتقـاد و اندیشـهٔ فکری سـالم می‌ماننـد و اهل بینش کـه از این درجه بـالاترنـد برمعنایی که مورد قبول عقلشان باشدتأویل می‌کنند و بدین طریق هرکس معرفتش بالاتر بـاشد معنای بالاتـری را می‌فهمد زیرا انسانها درفهـم معانی دارای مراتبی هستند. فهم و اندیشهٔ هریك از آنها نیکو و مطابق حکمت است.

فرموده است: وَ لٰا يَجْرَئُونَ عليه صِفاتَ المَصنُوعين

فرشتگـان برای خـداوند صفات مخلـوقات را جـاری نمی‌سازنـد، اجرای صفات مصنوعات برخداوند وقتی رواست که خداوند با مخلوقات خود مناسبت و مشابهتی داشته باشد و این تناسب وقتی برقرار می‌شود که با قیاس وهمی و برهان خیالی خـداوند را به صورت مخلـوق ببیند و حکـم کند کـه خداوند متعال نمـونهٔ مخلوقـات خود می‌بـاشد و مخلـوقات در مکـان قرار می‌گیرنـد و درجهت واقع می‌شوند و سپس قـوّهٔ خیال، خداوند رابه شکل مخلـوقات می‌بیند. پس از ادراك وهمی و خیالی و اثبات مثلیّت برای خدا، عقل مقدمهٔ دیگری را می‌آورد و آن این کـه حکـم هرچیـزی حکـم ماننـد آن است. پس صفات مصنـوعات را بـرخداونـد جاری دانسته و حکم به مثلیّت خداوند با مخلـوقات می‌کند، ولی چون فرشتگان آسمانی از قوّه وهـم و خیال مبرّا و پاك‌اند برخداوند صفات مصنوعات او را جاری نمی‌سـازند و خـداوند را از آنچـه ظالمـان درحق او می‌گوینـد والاتر می‌داننـد. همچنین فرشتگان خدا را درمکـانها محدود ندانسته و مثل و ماننـد برای خداوند قائل نیستند، زیرا حکم‌کنندهٔ به حدّ شیء در مکان و جا گرفتن آن در مکان و مثل و مانند قائل شدن مبنای تصـوّرش قیاس وهمی و خیالی است تا از طریق وهم و خیال، همشکلی و همانـندی او را دریابد، سپس یکی را به دیگـری تشبیه کند و چـون دانستیم که قـوّهٔ وهم و خیال بـه حیوان عنصـری اختصاص دارد، نـاگزیـر صدور این احکام از فرشتگان آسمانی به طور مطلق منتفی است. با توضیح فوق روشن شد که فرشتگان بر خداوند صفات مخلوقان را جاری نمی‌سازند.

فصل سوّم در کیفیّت خلقت آدم(ع)

ثُمَّ جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزْنِ الْأَرْضِ وَ سَهْلِهَا، وَعَذْبِهَا وَسَبَخِهَا، تُرْبَةً سَنَّهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ. وَلَاطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ. فَجَبَلَ مِنْهَا صُورَةً ذَاتَ أَحناءٍ وَ وُصُولٍ، وَ أَعْضَاءٍ وَ فُصُولٍ: أَجْمَدَهَا حَتَّى ٱسْتَمْسَكَتْ وَ أَصْلَدَهَا حَتَّى صَلْصَلَتْ لِوَقْتٍ مَعْدُودٍ، وأَمَدٍ مَعْلُومٍ؛ ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثُلَتْ إِنْسَاناً ذا أَذْهَانٍ يُجِيلُهَا، وَفِكَرٍ يَتَصَرَّفُ بِهَا، وَ جَوَارِحَ يَخْتَدِمُهَا، وَأَدَوَاتٍ يُقَلِّبُهَا، وَ مَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْأَذْوَاقِ وَالْمَشَامِّ، وَالْأَلْوَانِ وَٱلاجْنَاسِ، مَعْجُوناً بِطِينَةِ ٱلْأَلْوَانِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَالْأَشْبَاهِ الْمُؤْتَلِفَةِ، وَالْأَضْدَادِ الْمُتَعَادِيَةِ وَالْأَخْلَاطِ الْمُتَبَايِنَةِ، مِنَ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ، وَالْبَلَّةِ وَالْجُمُودِ؛ وَ ٱسْتَأْدَى ٱللهُ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ وَدِيعَتَهُ لَدَيْهِمْ، وَعَهْدَ وَصِيَّتِهِ إِلَيْهِمْ، فِي الْإِذْعَانِ بِالسُّجُودِ لَهُ، وَالْخُشُوعِ لِتَكْرِمَتِهِ؛ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (اُسْجُدُوا لِآدَمَ) فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ ٱعْتَرَتْهُ الْحَمِيَّةُ وَ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الشِّقْوَةُ، وَ تَعَزَّزَ بِخِلْقَةِ النَّارِ وَٱسْتَهْوَنَ خَلْقَ الصَّلْصَالِ؛ فَأَعْطَاهُ ٱللهُ النَّظِرَةَ ٱسْتِحْقَاقاً لِلسُّخْطَةِ، وَٱسْتِتْمَاماً لِلْبَلِيَّةِ، وَإِنْجَازاً لِلْعِدَةِ؛ فَقَالَ (إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ) ثُمَّ أَسْكَنَ سُبْحَانَهُ آدَمَ دَاراً أَرْغَدَ فِيهَا عِيشَتَهُ، وَ آمَنَ فِيهَا مَحَلَّتَهُ، وَ حَذَّرَهُ إِبْلِيسَ وَعَدَاوَتَهُ، فَاغْتَرَّهُ عَدُوُّهُ نَفَاسَةً عَلَيْهِ بِدَارِ الْمُقَامِ وَ مُرَافَقَةِ الْأَبْرَارِ، فَبَاعَ الْيَقِينَ بِشَكِّهِ، وَالْعَزِيمَةَ بِوَهْنِهِ، وَٱسْتَبْدَلَ بِالْجَذَلِ وَجَلاً، وَ بِالاغْتِرَارِ نَدَماً ثُمَّ بَسَطَ اللهُ سُبْحَانَهُ لَهُ فِي تَوْبَتِهِ، وَ لَقَّاهُ كَلِمَةَ رَحْمَتِهِ، وَ وَعَدَهُ الْمَرَدَّ إِلَى جَنَّتِهِ، وَ أَهْبَطَهُ إِلَى دَارِ الْبَلِيَّةِ، وَ تَنَاسُلِ الذُّرِّيَّةِ.

حزن من الارض: سرزمین سخت و دشوار مانند کوه

عَذبُها: خاك آماده‌برای‌رشدگیاه‌و زراعت

سَهل: خاك نرم، زمین هموار

سَبخ: خاك شور، سرزمین شوره‌زار

مسنون: به قول ابن‌عبّاس خاك مرطوب. به قول ابن‌سکّیت که از ابی‌عمر نقل کرده یعنی خاك متغیّر. توضیح این که قول ابن‌عباس به کلام امام(ع) که فرمود: **سنّها بالماء حتّی لَزِبَتْ** یعنی خاك را با آب درآمیخت تا به قوام

آمد، مناسبتر است.

صَلْصَلَتْ: بعضی گفته‌اند صلصال گل بدبو می‌باشد و از این قول عرب گرفته شده‌است که می‌گوید: صَلَّ اللَّحْم یعنی گوشت بدبو شد. به قول دیگر گل خشکی است که هرگاه باد به آن بوزد صدا دهد گِل خشك هرگاه پخته شود عرب به آن فخّار می‌گوید. بعضی دیگر گفته‌اند هرگاه گِل خشك صدای ممتد بدهد صلصل گفته می‌شود وهرگاه در صدایش بازتاب داشته باشد صلصله گفته می‌شود.

لاطها بالبلّة: با آب درآمیخت و با آن مخلوط کرد. بِلّه یعنی رطوبت، بَلّه مفرد بل است و بروحدت دلالت می‌کند.

لاذب:حسپان. دراصل لازم بوده‌است.

أحْناء: جمع حَنَوَ: اطراف

اعضاء: جمع عِضو، عُضْو. مانند دست و پا برای حیوان.

أصْلَدَها:آن را نرم و محکم قرار داد.

جَبَلَ: خَلَقَ، آفرید.

وصول: جمع کثرة برای وصل و به معنای مفاصل است و جمع قلّه‌اش اوصال است.

ذِهَن: در لغت به معنای زرنگی و حفظ است و در اصطلاح علمی عبارت است از قوای درك کننده مانند عقل و حسّ باطن.

فکر: جمع فکرة و آن قوه‌ای است برای نفس که ادراکات عقلی به وسیلهٔ آن انجام می‌گیرد.

انسان: اصل انسان از انیس گرفته شده و به معنی همدم است. الف و نون آخر آن برای تثنیه است.بدین شرح که اُنس امر نسبی است و جز میان دوشیٔ و بیشتر از آن تحقق پیدا نمی‌کند و چون هریك از انسانها با دیگری اُنس می‌گیرد، انسان گفته شده و به همین معنی درزبان عرب کثرت استعمال پیدا کرده‌است.

مسأئة: غم و غصه

جوارح:اعضا

اختدام و الاستخدام: دارای یك معنی هستند و آن به خدمت گرفتن است.

ادوات: اسباب، ابزار، جمع ادات. الف ادات در جمع تبدیل به واو شده زیرا اصل آن واو بوده‌است.

استیداء: طلب ادا کردن.

خنوع: خضوع و خشوع

ابلیس: شیطان معروف. گفته‌اند ابلیس از ابلاس که به معنای ناامیدی و دوری است گرفته شده. به ابلیس، ابلیس گفته‌اند چون از رحمت خداوند بدور است.

حَمیّه: غرور

وهن: ضعف و سستی

سخط: خشم و غضب

إغْتَرَتْهُم: آنها را فرا گرفت.

نَظِرَة: مهلت دادن

جَذَل: شادمانی دنیوی

إغْتِرَّهُ: غـافل ساخت او را و بـا او به رقـابت پرداخت، زیرا اوراسزاوار آن‌مقام‌نمی‌دانست.

عزیمة: به چیزی همت گماشتن

اهباط: فرود آمدن

«پس از آن کـه خـداوند سبحـان آسمـان و زمین و فـرشتگان را آفـریـد، از قسمتهای مختلف زمین سخت و نرم و خاك شور و شیرین قسمتی برگرفت و با آب رحمت ناخالصی آن را گرفت و سپس آن را با رطوبتی درآمیخت تا به قوام آمد و از آن صـورتی کـه دارای پیـوستگی و گسستگی اعضـا و اقـدام بـود بیـافـریـد. آن را خشکانـد تا حدّی کـه قسمتهای مختلف آن در ارتباط وپیـوستگی با هم محکم و استوار و قابل انعطاف شد و آن را تا مـدّت معیّنی همچنان باقی گذاشت، آنگاه از روح خود در آن دمید و به صـورت انسان درآورد دارای قوای مختلف ذهنی، فکری که در اشیاء تصرف کنـد و اعضایی که بتواند آنها را به خـدمت گیرد، ابزاری که در امور از آنهـا استفاده کند، شناخت و معـرفتی که بین حق باطل فرق بگـذارد، قوای چشیدن و بوییـدن و لمس کردن به او عطا کـرد، طینتهای گونا گون مـانند سفیدی استخـوان و سـرخی خـون و حـالات متضاد، اخـلاط متبـاین از گـرمی و سـردی وخشکی و تری به او بخشید. و امانتی را که زمینهٔ سجود فرشتگان برآدم شد در نهاد او قرار داد و فـرشتگان را بـه تکریم و تعظیم آدم فـرا خوانـد و فرمـود آدم را سجده کنید، همهٔ ملائکه او راسجده کردند مگـر ابلیس که خود خواهی براو عارض شد و بدبختی براو چیره گردید و به خـاطر این که خلقتش از آتش بود خود را بزرگ و آدم را که از خاك آفریده شده‌بود سبك و پست شمرد.

درمقابل این سـرکشی سزاوار خشم خدا شد و آزمایـش او سخت شد و به خاطرپاداش عبادات خـود، تقاضای عمر جاوید کرد، خداونـد درپاسخ او فرمود: «تا زمـان معیّن از مهلت یافتگانی». پس از آن خداونـد آدم(ع) را در سرای بهشت

که زندگی برایش گوارا بود اسکان داد و جایگاه او را ایمن گردانید و دشمنی ابلیس را بـه او یادآور شـد، امّـا ابلیس کـه برزنـدگـانی آن حضـرت درسرای جـاودانی و همنشینی با نیکان حسد می‌ورزید، او را فریب داد.

آدم(ع) یقین خود را به شك تبدیل‌کرد، و عزم و اراده را به سستی، شادمانی را به ترس و عزّت و بزرگواری را به پشیمانی بدل ساخت (آدم از کردهٔ خود پشیمان شد و توبه کرد). خداوند سبحان تـوبهٔ او را پذیرفت و کلمهٔ رحمت را به او آموخت و به او وعدهٔ بازگشت به بهشت داد و او را به دنیای پـربلا و جایگاه توالد و تناسل فرو فرستاد».

برای قصه آدم(ع) دو طریق نقل شده‌است

طریـقِ اوّل ـ همـهٔ مفسّران و متکلّمان مسلمـان این داستـان را برظـاهرش حمل کرده‌اند و دراین‌باره بحثهایی به ترتیب زیر آورده‌اند:

بحث اوّل ـ این داستان را خداوند متعال درهفـت سوره از قرآن کریم تکرار کرده‌است: سـوره‌های بقره، اعـراف، حجر، بنی‌اسـرائیل، کهف، طه، ص. و این تکرار به منظـور تذکّر دادن خلق و آگاه ساختنشان از ویـژگیهای طبیعت، همان چیزی کـه ابلیس دل انسانهـا را بدان جـذب می‌کند انجام شـده‌است. همچنین برای بـرحذر داشتـن مردم از فتنهٔ ابلیـس و سپاهیـانش و توجّـه دادن مردمـان به حضرت‌حق و مطالعهٔ انوار کبریایی حق‌متعال چنان که خداوند تعالی می‌فرماید: **یابَنی اٰدَمَ لاٰ یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیطانُ کَماٰ اَخرَجَ اَبَوَیْکُم مِنَ الْجَنّه**[1].

در هـر فراز از کـلام امـام(ع) اشاره‌ای بـه آیـه‌ای است مانـنـد: «**تُربَةً**» در سخنان آن بزرگوار که اشاره به قول خداوندتعالی است که فرمود: **خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ**. **سَنَّها بالماءِ**. مـانـنـد ایـن سـخن حق تعالیٰ است: **مِنْ حَمَأٍ مسنون**. **لاطها بِالبلّه**

---

۱ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۲۷): ای فرزندان آدم شما را شیطان فـریب ندهد آن چنان که پدر و مادرتان را از بهشت بیرون کرد.

حتّی لَزَبَتْ، مانند این سخن حق تعالٰی است: مِنْ طینٍ لازِب. حتّیٰ صَلْصَلَتْ، مانند این سخن حق تعالٰی است: مِنْ صَلْصٰالٍ. «ثُمَّ نُفِخَ فیه مِنْ رُوحِهِ، مانند این سخن حق تعالی است: «فَاِذا نَفَخْتُ فیه مِنْ روحی» و «نُفِخَ فیه مِنْ روُحِهِ.

ذٰا اَذْهٰانٍ یُجیلُهٰاوَفِترٍ یَتَصَرَّفُ فیهٰا وَجَوٰارِحَ یختدمها، مانند این سخن حق تعالٰی است: وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالابْصٰارَ وَالاَفْئِدَةَ [۲]. اِسْتَأْدَ الله سبحانه.... وَصیّةَ اِلیهْم، مانند این سخن حق تعالٰی است: فَقَعُوا لَهُ سٰاجِدین. و اُسجُدوا.

اِلاّٰ اِبلیس، مانند این سخن حق تعالی است: فَسَجَدَ المَلاٰئکَةُ کُلُّهُم اَجْمَعُون اِلاّٰ ابلیسَ [۳] اِعْتَرَتْهُ الحمیّة.... وَاسْتَهونَ خَلْقَ الصَّلْصٰال، مانند این آیهٔ شریفه است که از ابلیس حکایت می‌کند: اَنَا خَیْرٌمِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نٰارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طینٍ [۴] و این سخن حق متعال که از ابلیس حکایت می‌کند: أأسْجُد لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصٰال.

فَاعْطٰاهُ‌الله‌النَّظِرَه ... الیٰ یَومِ‌الوَقْتِ المَعْلُوم، مانند این سخن حق تعالیٰ است: قٰالَ اِنَّکَ مِنَ‌المُنْظَرینَ اِلیٰ یَومِ‌الْوَقْتِ‌المَعلُوم [۵] توضیح این که جملهٔ: اعْطٰاهُ‌الله النَّظِرَه امام، جمله‌ای درتقدیر دارد و آن این است که ابلیس از خداوند تقاضای مهلت کرد، خداوند به‌او مهلت داد. «ثُمَّ اَسْکَنَ ....اَرْغَدَ فیهٰا عَیْشَهُ، مانند این آیهٔ شریفه است: وَقُلْنٰایٰا اٰدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وزَوجکَ الجَنَّةَ وَکُلامِنهٰا رَغَداً حَیْثُ شِئْتُمٰا [۶].

وَحَذَّرَهُ اِبلیسَ وَعَدٰاوَتَهُ مانند این آیهٔ شریفه است: قُلْنٰایٰاادَمُ اِنَّ هٰذا عَدُوٌّ لَکَ

---

۲ ـ سوره نحل (۱۶): آیهٔ (۷۸): و به شما چشم و گوش و قلب عطا کردیم.

۳ ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۳۰): (چون فرمان حق به سجدهٔ آدم رسید) همهٔ فرشتگان سجده کردند مگر ابلیس.

۴ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۱۲): (شیطان گفت) من از او بهترم مرا از آتش و او را از خاك آفریدی.

۵ ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۳۷): خداوند فرمود البتّه تو مهلت خواهی داشت تا وقت معیّن.

۶ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۳۵): به آدم گفتیم با همسرت در بهشت بمان و از هر نعمتی که می‌خواهید بخورید.

وَلِزَوْجِكَ فَلاٰيُخْرِجَنَّكُما مِنَ الجَنَّةِ فَتَشْقىٰ [۷]. فَاغْتَرَّهُ اِبليس... مُرافَقَةِ الأبرار، مشابه این آیه است: فَوَسْوَسَ اِلیه الشَّیْطان؛ و فَدَلّٰیهُما بِغُرورٍ.

فَبٰاعَ الیَقینَ بِشَكِّهِ وَالعَزیمَةَ بِوَهْنِه، مانند این آیهٔ شریفه است: فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْلَهُ عَزماً. اِسْتَبدَلَ بِالجَزَلِ وَجَلاً وَبِالأغْتِرارِ نَدَماً، شبیه این آیه است: قٰالارَبَّنٰاظَلَمْنٰا اَنْفُسَنا وَاِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنٰاوَ تَرْحَمْنٰا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخٰاسِرینَ [۸].

ثُمَّ بَسَطَ الله فی تَوبَتِه، شبیه این آیه است: فَتَلَقّی آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتٰابَ عَلیه [۹]. وَ وَعَدَهُ الْمَرَدَّهَ اِلی جَنَّتِهِ...، مانند این آیه است: فَاِمّٰایَأتِیَنَّكُمْ مِنّی هُدیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدٰای فَلاٰیَضِلُّ وَلاٰیَشْقىٰ [۱۰]. فَأَهْبَطَهُ اِلیٰ دٰارِ البَلیّة، مانند این آیهٔ شریفه است: اِهْبِطٰا مِنْهٰا جَمیعاً.

بحث دوّم ـ خداوند متعال درموارد متعدّدی از قرآن كریم به خلقت آدم اشاره دارد و در آیه‌ای می‌فرماید: اِنَّ مَثَلَ عیسیٰ عِنْدَ الله كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ [۱۱] و در جای دیگر می‌فرماید: اِنّی خٰالِقٌ بَشَراً مِنْ طین [۱۲] و در آیه دیگری می‌فرماید: وَلَقَدْ خَلَقْنَاالاِنسانَ مِنْ صَلْصٰالٍ مِنْ حَمَاءٍ مَسْنُونْ [۱۳].

متكلّمان گفته‌اند كه خداوند آدم را بدین صورت آفرید یا به این دلیل كه

۷ ـ سورهٔ طه (۲۰): آیهٔ (۱۱۷): به آدم گفتیم كه شیطان دشمن تو و همسرت می‌باشد شما را از بهشت بیرون نكند كه بدبخت می‌شوید.

۸ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۲۳): آدم و حوّا گفتند پروردگارا ما به خود ظلم كردیم و اگر ما را نیامرزی و برما رحم نكنی از زیانكاران خواهیم بود.

۹ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۳۷): پس آدم از خدای خود كلماتی آموخت كه موجب پذیرفتن توبه او شد.

۱۰ ـ طه (۲۰): آیهٔ (۱۲۳): شما را از جانب من هدایت می‌رسد، آن كه از هدایت من پیروی كند نه هرگز گمراه شود و نه شقی و بدبخت گردد.

۱۱ ـ سورهٔ آل‌عمران (۳): آیهٔ (۵۹): مثَل عیسیٰ نزد خداوندمانندخلقت آدم است‌كه او را از خاك آفرید.

۱۲ ـ سورهٔ ص (۳۸): آیهٔ (۷۱): من بشر را از گل آفریدم.

۱۳ ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۲۶): ما انسان را از گل خشك و تیره‌رنگ آفریدیم.

مشیّت خداوند بدین طریق قرار گرفته بود و یا برای این که کمال قدرت و صنعت عجیب خود را به فرشتگان بنمایانـد؛ زیرا خلقت انسان دراین مراتب در نزد آنها شگفت انگیزتر بود از این که آدم از جنس آنها آفریده شود.

کلام امام(ع) دراین فـراز از خطبه به منزلهٔ تفسیری بـرای آیات فوق است. زیرا امـام(ع) اوّلاً اشاره دارد بـه این که آدم از خاك آفـریده شـده و سپس توضیح بیشتری دربـارهٔ خاك داده و مـی‌فرمـاید: خداونـد سبحان از خـاك شور وشیـرین دشت وکـوه مقداری بـرگـزید و زمینـهٔ خلقت آدم قـرار داد و مـانند این کـلام از پیامبـر(ص) نیز روایت شده کـه فرمود: «خـداوند آدم را از یك قبضه خـاك که از جمیع زمین برداشته شده بود آفرید[۱۴]». بنابراین فرزنـدان آدم به لحاظ قسمتهای مختلف زمین تجلّی دارنـد. بعضی سـرخ‌پـوست، بعضی سیـاه پـوست و بعضی سفید پوست‌انـد، بعضی نرم خوی، بعضی درشت خوی، گـروهی پاك سرشت و بعضی بدسرشت‌اند.

جمهور مفسّران براین عقیده‌اند که منظور از انسان در سخن حق تعالیٰ که فرمود: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الاِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ [۱۵] پدر ما آدم است. از امام باقر(ع) روایت شده‌است که فرمود: «پیش از آدمی که پدر ما است هزار هزار(یك میلیون) آدم و بیشتر از آن به دنیا آمده‌است[۱۶]». بعضی از دانشمندان گفته‌اند تعدّد آدمها منافاتی بـا حدوث عالم ندارد، زیـرا به هر صورت کـه فرض شود نا گـزیر سلسلهٔ انسان به انسانی ختم می‌شود که او اوّل انسـان باشد، امّا این اوّلین انسان پدر ما آدم است یا نه؟ جز از طریق نقل راهی برای اثباتش وجود ندارد.

بحث سوّم ـ مسلمین اتفاق نظر دارنـد براین که سجود فـرشتگان برای آدم

---

۱۴ ـ اِنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبَضَها مِنْ جَميعِ الأرْض.

۱۵ ـ سورهٔ مؤمنون (۲۳): آیه (۱۲): ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم.

۱۶ ـ قَدْ اِنْقَضىٰ قَبْلَ آدَمَ الَّذى هُوَ اَبُونا الف الف آدم و اكثر.

سجود به معنای عبادت نبوده‌است، زیـرا عبادت برای غیر خدا کفر است. سپس درمعنای سجده اختلاف نظر پیدا کرده و به سه‌طریق بیان کرده‌اند:

۱ ـ سجود برای خـدا انجام گرفته و آدم به منزلهٔ قبلـه بوده‌است همان‌طور که سجده کردن بر قبله صحیح است سجده کردن بر آدم نیز صحیح است. دلیل صحّت این استدلال شعر حسّان بن ثابت است.

«مـا کُنتُ احسب انَّ الامــرمنصـرف — عن هــاشم ثم منهــا عـن ابی‌حسن
الَیــس اوّل مــن صلّـــی لِقبلتکــم — واعـرف النّاس بـالآیـات والسّنن[۱۷] »

در کلام حسّان شاهد مدّعا برقبله شما نماز خواندند، می‌باشد.

۲ ـ سجود برای آدم نوعی تعظیم و تحیّت بوده‌است، درست مانند سلامی از ناحیهٔ فرشتگان برآدم. آدمهای گـذشته نوع تحیّتشان تعظیم بوده‌است همچنان که سلام درمیـان مسلمین مرسوم است. از صُهیب نقل شده‌اســت: وقتی که معاذ رضی‌الله عنه از یمن بـازگشت برای پیامبر سجـده کرد، پیامبر فرمـود ای معاذ این چه کاری است که کردی؟ معاذ گفت من یهود را دیدم که برای بزرگان علمایشان سجده می‌کـردند و نصارا برای قسّیسین، از آنهـا پرسیدم این چه کـاری است که می‌کنیـد؟ پـاسخ دادند تحیّت انبیـاست. پیـامبـر فرمـود: بـرپیـامبرانشـان دروغ بسته‌اند.

۳ ـ سجود در اصل لغت بـه معنای انقیاد و خضوع است. شـاعر به همین معنی سجـده را به کار بـرده‌است: **تری الاکم فیها سجّـداً للحوافر** (یعنی کوهها را می‌بینی کـه بــرسُم اسبهـا سجـده می‌کننـد) منظـور ایـن است کـه سنگهـای سخت کوه دربـرابر سُم اسبهـای تندرو نرم و انعطـاف پذیر شــده‌اند و خـداوند

---

۱۷ ـ پندار من این نیست که امر رهبری. از قبیلـهٔ بنی‌هاشم و سپس از ابی‌الحسن قطع شده‌باشد. آیا چنین نیست که آنهـا اوّلین کسانی هستند که بـرقبلهٔ شما نمـاز خواندند. و آشنـاترین مردم به آیـات و سنّتهای پیامبرند.

می‌فرماید: **وَالنَّجمُ والشَّجَرُ یَسْجُدان**، گیاهان و درختان سجده می‌کنند، یعنی خاضعند.

سخن امام(ع) با قول دوّم مناسبتر است، زیرا کلمهٔ خضوع پس از سجود به کار رفته و فرموده‌است **والخضوع لتکرمته**.

بحث چهارم ـ دربارهٔ فرشتگانی که مأمور سجود برای آدم شده‌اند اختلاف است. بعضی گفته‌اند فرشتگان آسمان مأمور این کار نبوده‌اند و آنها که به سجدهٔ آدم مأمور شدند همانهایی هستند که با ابلیس به زمین آمدند. و چنین توضیح داده‌اند که چون خداوند آسمانها و زمین و فرشتگان را آفرید بعضی از آنها را به صورت گروهی به زمین فرستاد که جنّ نامیده می‌شدند و رئیس آنها ابلیس بود. درزمین اسکان یافتند و از ملائکه عبادت کمتری داشتند. ابلیس به‌خودمغرور شد و کبر بر او غلبه یافت خداوند برمحتوای فکری او آگاه بود، به او و سپاهیانش فرمود: **اِنّی خٰالقٌ بَشَراً مِنْ طینٍ فَاِذٰا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ سٰاجِدین**[۱۸].

به نظربعضی دیگر مأموران سجده برای آدم تمام فرشتگان بوده‌اند به دلیل این آیهٔ شریفه **فَسَجَدَ الملائکةُ کُلُّهُم اَجْمَعُونَ** و دراین آیه کاملترین صورت تأکید وجود دارد که دلالت کننده برسجدهٔ تمام فرشتگان است.

بحث پنجم ـ بیشتر متکلّمان بویژه معتزله براین عقیده‌اند که ابلیس از فرشتگان نیست. همهٔ مفسّران از جمله ابن‌عبّاس براین باورند که ابلیس از فرشتگان زمین است که پیش از آدم به زمین آمدند.

دلیل متکلّمان سخن حق تعالیٰ است که فرمود: **الا ابلیسَ کٰانَ مِنَ الجِنّ**. جنّیان فرشته نیستند به دلیل سخن حق تعالیٰ به فرشتگان که فرمود: **اَهٰؤلاءایّاکُم**

---

۱۸ ـ سورهٔ ص (۳۸): آیهٔ (۷۱): من بشری را از خاك می‌آفرینم هرگاه او را استوار ساختم و از روح خود در آن دمیدم او را سجده کنید.

کانُوا یَعبُدونَ آنها پاسخ دادند: **سُبْحانَكَ اَنْتَ وَلِيّنامِنْ دُونِهِمْ بَلَ کانُوا یَعْبُدونَ الجِنَّ**[۱۹].

آنهایی که ابلیس را از فرشتگان دانسته‌اند استدلال کرده‌اند به این که در موارد زیادی از قرآن کریم ابلیس از فرشتگان استثنا شده‌است، که اگر استثنا نباشد مستثنا داخل در مستثنامنه می‌شود. و همین استثنا دلیل است که ابلیس از فرشتگان بوده است و به دو دلیل قول کسانی را که ابلیس را از فرشتگان دانسته‌اند رد می‌کند.

۱ ـ این ادّعا که ابلیس جزو فرشتگان نبوده‌است بااین سخن حق تعالی که: **وَجَعَلُوا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الجِنَّةِ نَسَباً**[۲۰] سازش ندارد (دراین جاجنّه به معنای فرشته به کار رفته است). این آیه بیان ادّعای قریش است که آنها فرشتگان را دختران خدا می‌دانستند. خداوند متعال از آنها حکایت می‌کند که: **وَجَعَلوُا المَلائكَةَ الّذینَ هُمْ عِبادُ الرَّحْمانِ اِناثا**[۲۱]. مفاهیم این آیات دلالت دارد بر این که فرشتگان از جنّ هستند.

۲ ـ جن بودن ابلیس با فرشته بودن منافاتی ندارد، زیرا برفرشتگان نام جنّ صدق می‌کند. به دلیل این که جن از ریشهٔ «اجتنان»، به معنای استتار، گرفته شده‌است. و به این دلیل به فرزند داخل رحم جنین گفته‌اند که درشکم مادر پنهان است. وبه این دلیل شخص را مجنون می‌نامند که عقلش نهفته است. و چون فرشتگان از رؤیت مردم پوشیده‌اند اطلاق لفظ جنّ برآنها رواست.

به نظر ما (شارح) این اختلاف لفظی است. زیرا هرگاه ثابت شود

---

۱۹ ـ سوره سبأ (۳۴): آیه (۴۰): آیا این گروهند که شما را معبود خود گرفتند. گفتند بار خدایا تو منزّهی و سرپرست مایی مشرکان جن را اطاعت کردند نه ما را.

۲۰ ـ سورهٔ صافّات (۳۷): آیهٔ (۱۵۸): و بین شیطان و جنّ نسبت خویشی برقرار کردند.

۲۱ ـ سورهٔ زخرف (۴۳): آیهٔ (۱۹): کافران فرشتگانی را که بندگان خدا بودند دختران خدا می‌دانستند.

فرشتگـانی که پیش از آدم به زمین آمدنـد جنّ نامیده می‌شـده‌اند و ابلیس از جنّ می‌باشد ثابت می‌شود که ابلیس از فرشتگان است. زیرا اختلاف برسر این نیست که ابلیس از فرشتگان زمین است یا آسمان بلکه اختلاف این است که به طورکلّی ابلیس فرشته‌است یا خیر؟ بنابراین آنها درمعنی اختلافی ندارند.

بحث ششمـ دانشمندان درعلّت دشمنی ابلیس با آدم اختلاف نظر دارند. بعضی علّت دشمنی را حسد دانسته‌اند و چنین استـدلال کرده‌اند که چون ابلیس اکـرام خدا را دربـارهٔ آدم کـه عبارت از سجـده کـردن فـرشتگان بـرای آدم است مشاهده کـرد وفهمید که به آدم چیـزهایی آموختـه که فرشتگان بـدان آگاه نیستند، حســد ورزید و دشمنی کـرد. گـروهی دیگر علت دشمنـی ابلیس با آدم را تبـاین اصالت آنهـا دانسته‌اند به این دلیل کـه تباین اصالت اثری قـوی در تنفّر شخص دارد و چنین تـوضیح داده‌انـد که اصل آدم از خـاك و اصل ابلیس از آتش بـود و همین منشأ قیـاس فاسدی بـرای ابلیس شد هنگامی کـه خداوند او را بـه سجده دستور داد، ابلیس به همین بـرتری منشأ وجودی خـود اشاره کرد و گفت: **اَنَا خيرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طينٍ** معنای تحلیلی این گفتهٔ ابلیس این است که خطاب به خـداوند گفته باشد، آدم از جسمی کثیـف و من از روحانیّتی لطیف به وجود آمده‌ام و شئ جسمانی از شئ روحانـی پست‌تر است و آن که ذاتاً پست‌تر است چگونـه می‌تواند مورد سجـدهٔ موجودی برتـر قرار گیرد؟ و به عبـارتی دیگر می‌توان گفتهٔ شیطان را توضیح داد.

اصل آدم از گل خشکیدهٔ بـدبو است و گل بدبـو درنهایت پستی است و اصل من از بـرتـرین عنـاصر است. وقتـی که اصل مـن از اصل او بهتر بـاشـد، ایجاب می‌کند کـه من از او بهتر و اشرف باشم و زشت است که بلندمـرتبه برای دون مرتبه سجده کند.

این عـدّه گفتهٔ شیطـان را قیاسی از او دانستـه و می‌گـویند اوّل کسی کـه

قیاس کرد ابلیس بود و خداوند تعالیٰ به او جوابی تنبیهی داد، نه تصریحی و فرمود: قٰالَ اخْرُجْ مِنْهٰا مَذْؤُماً مَدْحُوراً [۲۲].

بعضی از فضلا گفته‌اند آنچه خداوند به ابلیس با حکم حکمت الٰهی و قدرت ربّانی امر فرمود صریح بود و آنچه که ابلیس به خداوند عرض کرد قیاس بود و هرکس حکم صریح را با قیاس رد کند رانده شده و ملعون است.

بحث هفتم ـ اشاعره با توجه به داستان آدم و ابلیس به دو وجه استدلال کرده‌اند که خداوند تعالیٰ کفر را درمیان کافران القا کرده‌است.

۱ ـ خداوند ابلیس را مهلت داد با این که می‌دانست قصد او اغوای آدمیان است و اگر او را هلاك می‌کرد مردم راحت می‌شدند و شرّی از ناحیهٔ او و فرزندانش به مردم نمی‌رسید.

۲ ـ ابلیس با گفتن «اَغْوَیْتَنی» گمراهی را به خدا نسبت داد و خداوند این نسبت را انکار نکرد پس روشن است که اغوا به دست خدا انجام می‌گیرد.

معتزله اشکال اوّل اشاعره را بدین طریق پاسخ داده‌اند که خداوند آدم و فرزندان او را آزاد آفریده است. آنها قادرند که ابلیس را از خود برانند. بنابراین انسانها کفر و فساد را انتخاب می‌کنند. نهایت چیزی که دراین‌باب می‌توان گفت این است که دوری از گناه با نبودن ابلیس آسانتر میسّر بود تا بودن او، و با همین فرض وسوسهٔ او سبب سختی در ادای طاعت می‌شود و مکلّف با ادای تکلیف همراه با سختی ثواب بیشتری می‌برد، چنان که معصوم فرموده‌است: «برترین اعمال شاق‌ترین آنهاست[۲۳]». این که وسوسهٔ ابلیس سبب مشقّت در ادای تکلیف می‌شود حکیم را از انجام کارش باز نمی‌دارد همچنان که مشقّتها، رنج و آلام وشبهات موجب زیادی شك و تردید می‌شود با این حال نزول رنج و

---

۲۲ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۱۸): خدا به شیطان گفت بیرون شو که تو راندهٔ درگاه مائی.

۲۳ ـ اَفْضَلُ الاَعْمالِ اَحْمَزُها.

آلام از جانب خداوند جایز است. این سخن معتزله درجواب اشاعره نزدیک به سخن امام(ع) است که فرمود: **اِشتماماً للبلیّه.**

اشکال دوّم اشاعره را بدین طریق پاسخ داده‌اند که منظور از کلام شیطان «بِما اَغْویتنی» مأیوس ساختن خدا او را از رحمتش می‌باشد.

اشکال دوّم اشاعره به گونهٔ دیگری نیز پاسخ داده شده‌است: نسبت دادن اغوابه خداوند تعالی دراین زمینه بوده است که خدا ابلیس را به سجده کردن برای آدم امر کرد، ابلیس عصیان کرد و گمراه شد. بنابراین، اصل درحصول اغوای شیطان امر خدا به سجده بوده‌است و به همین دلیل شیطان اغوای خود را به خدا نسبت داده‌است.

با توجّه به همین داستان استدلال به جواز خطای انبیا کرده‌اند و آیه: **وعَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَویٰ** [۲۴]، را دلیل آورده‌اند. کسانی که عصمت انبیا را از هنگام ولادت واجب می‌دانند پاسخ داده‌اند که چون دلیل عقلی بر وجوب عصمت انبیا اقامه شده‌است، ظاهر لفظ این آیه و مثل آن برترك اولیٰ حمل می‌شود. ترك اولی از انبیا هرچند سیئه و گناه به حساب می‌آید دربارهٔ غیرانبیا حسنه به شمار می‌آید که گفته‌اند: **حسنات الابرار سیّئات المقرّبین.**

کسانی که عصمت انبیا را از هنگام رسالت واجب می‌دانند این آیه و امثال آن را به زمان قبل از بعث نسبت می‌دهند. بحث کامل این موضوع درکتب کلام آمده‌است.

بحث هشتم ـ قفّال گفته است. اصل کلمهٔ «تلقّی» درکلام حق تعالیٰ: **فَتَلَقّیٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کلِماتٍ** و فرمودهٔ امام(ع) دراین خطبه: **وَ لَقّاهُ کلمِةَ رحمته**، توجه و تعرض به گناهکاری است، که شرمساری دارد و با حالت پشیمانی روی

---

۲۴ ـ سورهٔ طٰهٰ (۲۰): آیهٔ (۱۲۱): آدم نافرمانی پروردگارش را کرد و از پاداش او محروم شد.

می‌آورد. سپس این کلمه به معنای دوّمی که قبول و پذیرش است به کار رفته است چنان که خداوند تعالیٰ به پیامبر می‌فرماید: وَاِنَّكَ لَتَلَقَّى القُرآن مِنْ لَدُن حَكيم عَليم [۲۵]. مثلاً گفته می‌شود: تَلَقَّينا الْحاجّ ، «به پیشواز حاجیان رفتیم.» یا می‌گویند: تَلَقَّيتُ هٰذِهِ الْكَلِمة مِنْ فُلانٍ . این کلمه را از فلانی یادگرفتم، پس از دریافت معنای اصلی کلمه، هرگاه درمورد ملاقات با فردی به کار رود معنای طرفینی پیدا می‌کند. بدین معنی که هریك با دیگری ملاقات می‌کند، پس به هریك می‌توان گفت که با دیگری تلقّی کرده‌است. به این ترتیب جایز است که گفته شود تلقّی آدم کلماتی از پروردگارش به معنای گرفتن، پذیرفتن، روبرو شدن با وجه قبول می‌باشد. و معنای: لقّاهُ الله ايّاها این است که خداوند آیاتی را براو نازل کرد و او را مخاطب آنها قرار داد.

مفسّران دربارهٔ معنای «کلمات» اقوالی نقل کرده‌اند:

۱ ـ سعیدبن جبیر از ابن‌عباس نقل کرده‌است که: آدم(ع) عرض کرد پروردگارا آیا مرا بدون واسطه و با دست خود نیافریدی؟ پاسخ شنید چرا. عرض کرد آیا مرا در بهشت سکنیٰ ندادی؟ جواب شنید چرا. عرض کرد رحمت تو برغضبت سبقت نگرفته‌است؟ جواب شنید چرا. عرض کرد اگر توبه کنم واصلاح شوم مرا می‌پذیری و به بهشت باز می‌گردانی؟ جواب شنید بلی چنین است. ابن عبّاس می‌گوید: این است معنای آیهٔ شریفه: فَتَلَقّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلماتٍ .

۲ ـ نخعی گفته است که من خدمت ابن‌عباس رسیدم و سؤال کردم کلماتی که آدم از پروردگارش تلقّی کرد چیست؟ ابن‌عباس گفت خداوند تعالی به آدم و حوّا امر حجّ و آداب و دستور آن را آموخت آدم و حوّا حج به جا آوردند. پس از فراغت از حج خداوند تعالی به آنها وحی کرد که توبهٔ شما را پذیرفتم.

۲۵ ـ سورهٔ نمل (۲۷): آیهٔ (۶): ای پیامبر آیات قرآن از جانب خدای دانای حکیم برتو القا می‌شود.

۳ـ مجاهد و قُتاده دریکی از دو روایتی که از آنها نقل شده‌است گفته‌اند کلمات عبارتند از این آیه شریفه: رَبَّنا ظَلَمنا اَنفُسَنا وَإن لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَتَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخاسِرينَ.

۴ـ سعید بن جبیر کلمات را عبارت از این نیایش آدم(ع) دانسته: «خداوندا جز تو پروردگاری نیست ستایش شایسته تواست از هر بدی منزّهی برخود ستم کردم و کار بدانجام دادم مرا بیامرز که تو بهترین آمرزندگانی. خداوندا خبر تو الٰهی نیست. سپاس شایسته تو است و از هرعیبی مبرّایی برخود ستم کردم و کار بدانجام دادم برمن رحم کن که تو مهربان‌ترین مهربانانی. خداوندا جز تو خدایی نیست. حمد سزاوار تو است که منزّهی، برخود ستم کردم و کار بدانجام دادم توبهٔ مرا بپذیر که تو پذیرندهٔ رحیمی».

۵ـ از عایشه روایت شده‌است که چون خداوند تعالیٰ خواست که توبهٔ آدم را بپذیرد، آدم(ع) هفت‌بار برخانهٔ کعبه طواف کرد و خانه درآن روزگار به صورت تلّی خاك قرمز بود. پس از آن که دو رکعت نماز به جا آورد رو به قبله کرد وعرض کرد پروردگارا تو نهان و آشکار مرا می‌دانی، عذر مرا بپذیر، نیاز مرا می‌دانی خواست مرا برآورده ساز، آنچه برنفس من می گذرد آگاهی گناه مرا بیامرز. خداوندا ایمانی از تومی‌خواهم که مباشر قلب من باشد و یقینی صادق به من عنایت کن که مطمئن شوم آنچه به من می‌رسد خواست تواست و مرا به نصیب و قسمت خودت راضی فرما.

خداوند تعالیٰ به آدم وحی کرد که گناهت را بخشیدم و هریك از ذرّيهٔ تو که به چنین دعایی مرا بخواند گناهانش را می‌آمرزم و غمهایش را برطرف می‌کنم، فقر را از پیش چشمش برمی‌دارم تا آنجا می‌رسد که هرچند دنیا به او روآورد دنیا خواه نمی‌شود.

بحث نهمـ در حقیقت توبه است و امام غزالی گفته است توبه عبارت از

معنایی است که از سه امر ترکیب یافته ابتدا علم، بعد حال ودرنهایت ترک.

علم یعنی بندهٔ حق، زیان گناه را بداند و آن را حجابی میان خود و میان حق تعالیٰ در نظرداشته باشد گناه را قید و بندی بشناسد که او را از دخول بهشت باز می‌دارد. هرگاه این حقیقت را بداند و از این طریق یقین غالبی برقلبش عارض شود، تأثیر نفسانی شدیدی در او به وجود می‌آید و این تأثیر نفسانی به سبب فوت خیر عظیمی است که مطلوب هرعاقلی است. این تألّم را که براثر فوت خواست مطلوب و محبوبش حاصل می‌شود پشیمانی می‌گویند و این معنای حالی است که درمرتبهٔ دوّم توبه است. هرگاه تألّم و رنج برقلب انسان غلبه کند موجب قصد انجام دو کار می‌شود یکی ترك گناهی که بالفعل درحال انجام است؛ دوّم تصمیم برترك گناهی که درآیندهٔ عمر، باعث ضایع شدن موضوع مطلوب و محبوب او می‌شود. پس حقیقت توبه این سه مرحله است که بیان شد. با تحقق این سه مرحله انسان آمادگی پیدا می‌کند برای تلافی آنچه از خیرات که از او فوت شده و یا بدیهایی که از او سرزده است.

از توضیح فوق دانسته شد که علم درتحقق این خیرات اصل و اساس است به این دلیل که اگر قلب یقین داشته باشد که گناهان مانند زهرهای مهلك و پرده‌های حایل میان او و محبوبش می‌باشند. طبعاً برای کامل شدن این نور یقین شعله آتش پشیمانی را درآن می‌افکند و رنجش خاطر پدید می‌آید و از این آتش پشیمانی آمادگی برای تدارك آنچه از دست رفته حاصل می‌شود. بنابراین علم، پشیمانی، قصد برترك گناه درحال و آینده و تلافی اموری که درگذشته از دست رفته‌است سه معنای مترتّبی هستند که برمجموع آنها توبه اطلاق می‌شود.

گاهی توبه برپشیمانی تنها اطلاق می‌شود. دراین صورت علم به منزلهٔ انگیزه و ترك به منزلهٔ نتیجهٔ بعدی آن است به همین اعتبار است که امام(ع) فرموده‌است: اَلنَّدَمُ تَوْبَةٌ. بنابراین لازمه‌اش علمی است که موجب پشیمانی شود

و تصمیمی است که برترك گناه درآینده مفید واقع شود.

توبه را از دو جهت واجب دانسته‌اند.

۱ ـ توبه موجب رضای خدا و خشم شیطان است، درهای بهشت را می‌گشاید، نفس انسان را برای تابش خورشید معارف الهی آماده می‌کند و او را آماده دریافت عطا و بخششهای ربّانی می‌گرداند.

۲ ـ به دلیل اوامری که درقرآن کریم آمده‌است، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: **یٰاأَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنُوا تُوبُوا اِلَی الله تَوْبَةً نَصُوحا**[۲۶] و نیز به جهت وعده صادق خداوند که توبه کنندگان را پاداش می‌دهد چنان که می‌فرماید: **عَسیٰ رَبُّکُمْ اَنْ یُکَفِّرَ عَنکُمْ سَیِّئاتِکُمْ وَیُدْخِلَکُمْ جَنّاتٍ تَجْری مِنْ تَحْتِهَا الاَنْهارُ** [۲۷] و نیز از جهت وعدهٔ عذابی که خداوند برترك توبه داده‌است. آنجا که می‌فرماید: **وَمَنْ لَمْ یَتُبْ فأُولئك هُمُ الظالِمُونَ** [۲۸] مشابه اینها دلایل فراوان دیگری‌است که بروجوب توبه دلالت می‌کند.

امّا توبه به دو دلیل مورد قبول واقع می‌شود

۱ ـ آیات شریفهٔ قرآن که از آن جمله است این آیه شریفهٔ: **هُوَالّذی یَقْبَلُ التَّوبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَیَعْفُواعَنِ السَّیِّئَاتِ** [۲۹] و این‌آیه‌شریفه: **غٰافِرِالذَّنْبِ وَقٰابِلِ التَّوبِ.**

۲ ـ پیامبر(ص) فرموده است: «من به سبب توبه بندهٔ گناهکار خوشحال می‌شوم[۳۰]». چون خوشحالی بالاتر از قبول است مطمئناً دلیل برقبول می‌تواند

---

۲۶ و ۲۷ ـ سورهٔ تحریم (۶۶): آیهٔ (۸): ای مؤمنان به درگاه خدا توبهٔ نصوح کنید، باشد که خدا گناهانتان را ببخشد و شما را به بهشتی وارد کند که از پای درختان آن نهرها جاری است.

۲۸ ـ سورهٔ حجرات (۴۹): آیهٔ (۱۱): هرکس توبه نکند ظالم ستمکار است.

۲۹ ـ سورهٔ شوریٰ (۴۲): آیهٔ (۲۵): خداوند کسی است که توبه بندگانش را می‌پذیرد و گناهان آنها را می‌بخشد.

۳۰ ـ اَفْرَحُ بتوبته مِنَ العبد المذنب.

باشد. و نیز پیامبر(ص) فرمود: «اگر گناهان شما به بلندی آسمان باشدو پشیمان شوید خداوند برشما می‌آمرزد[۳۱].»

بحث دهم ـ در بیان اموری است که ممکن است فهم آنها در داستان خلقت آدم مشکل باشد.

اوّل ـ ودیعه و وصیّتی است که درگفته امام(ع) آمده وادای آنها را خداوند سبحان از فرشتگان خواسته است. این فرمودهٔ امام(ع) درمورد ودیعه و وصیّت اشاره دارد به آیهٔ شریفهٔ قرآن که خداوند به فرشتگان فرمود: **فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدين**. خداوند تعالیٰ با بیان این عبارت از فرشتگان پیمان گرفته است و به انجام این فرمان آنها را توصیه کرده و ادای آن فرمان را از آنها خواسته است همچنان که امام(ع) به این سخن حق تعالیٰ «اُسجُدوا لادم» استناد جسته است.

دّوم ـ امام که فرمود: **فَاغْتَرَّهُ ابليس** منظور از اغتراء این است که ابلیس به ظاهر برای آدم بزرگی می‌خواست، او را با التماس به گناه وسوسه کرد و ما به خواست خداوند بزودی معنای وسوسه را توضیح خواهیم داد.

سوّم ـ امام که فرمود «دارالمقام» منظور بهشت جاویدان است و «**مُرافقه الابرار**» اشاره به همنشینی با فرشتگان در محضر حضرت حق دارد.

چهارم ـ شارحان نهج‌البلاغه درباره این جملهٔ امام(ع): «**فباع اليقين بِشَكِّهِ**» اقوالی را به طریق زیرنقل کرده‌اند.

۱ ـ آدم(ع) به‌چگونگی‌زندگی‌خود در بهشت یقین‌داشت،ولی نمی‌دانست که اگر به دنیا منتقل شود زندگیش چگونه و حالش چطور خواهد بود. ابلیس با ادّعای این که خیر خواه آدم است او را به شك انداخت و آدم خیرهمیشگی را که

۳۱ـ لَوْ عَلّتم الخَطايا اِلىَ السَّماءِ ثُمَّ نَدَمْتُم عَلَيْها كتاب الله عَلَيْكُم.

به آن یقین داشت فراموش کرد و سخنان به ظاهر خیرخواهانه ابلیس در او شك ایجاد کرد و یقین خود در اثر متابعت از شیطان به شکی که او ایجاد کرده‌بود فروخت و این جمله استعاره زیبایی است برسبیل کنایه که شك را جایگزین یقین کرده‌است.

۲ ـ گفته‌اند که چون خداوند تعالیٰ از دشمنی ابلیس خبر داد برایش یقین حاصل شد اما وقتی ابلیس او را وسوسه کرد براثر نصیحت او به شك افتاد، پس گویا یقین به دشمنی ابلیس را با شکی که در مورد خیرخواه بودن او پیدا کرد معامله کرد.

۳ ـ آنهایی که آدم(ع) را از گناه منزّه می‌دانند گفته‌اند که: این عبارت حضرت مَثَل قدیمی است که درمیان عرب معروف بوده‌است برای کسی که کار بی‌فایده‌ای را انجام می‌داد ولی آنچه که انجامش لازم بوده، ترك می‌کرده‌است. امام(ع) دراین جا به این مثل تمسّك جسته است، قصد حضرت این نیست که آدم در امر خدا شك کرده‌است .

۴ ـ ابن عبّاس دربارهٔ عبارت امام(ع) که فرمود **الغریمةَ بِوَهْنِهِ** گفته است: این سخن امام(ع) به آیهٔ شریفهٔ: **وَ مَنْ لَمْ یَجدلَهُ عَزْماً** اشاره دارد؛ «من برای آدم چیزی که امر خدا را حفظ کند نیافتم.» قُتاده دراین‌باره گفته است: منظور صبر و شکیبایی است یعنی آدم برامر خداصبر نکرده ضحّاك دراین‌باره گفته است از خوردن میوهٔ ممنوعه خودداری نکرد.

خلاصهٔ این اقوال به این امر باز می‌گردد که آدم دارای مقاومتی که او را برانجام امر خدا پایدار دارد نبود. پس گویا تصمیمی که برای او شایسته بود و نیرویی که با آن خود را از متابعت ابلیس حفظ می‌کرد به ضعف وسستی درانجام امری که خدا به او امر فرموده‌بود فروخت.

پنجم‌ـ منظور از این سخن امام(ع): «**دارُالبلیّه**» دار دنیا است. زیرا با توجه

به وسوسهٔ ابلیس و کوشش او برای گمراه کردن فرزندان آدم دنیا دار بلا و زندان نیکوکاران است، چنان که امام(ع) فرمود: «دنیا زندان مؤمن و بهشت کافران است[۳۲]».

در ذکر این داستان هشدار بزرگی است برای پرهیز از گناهان، توضیح این حقیقت به چند صورت زیر است.

۱ ـ هرکس آنچه را برآدم به خاطر لغزش وی گذشته است درك کند از انجام گناه بشدّت می‌ترسد. شاعر دراین زمینه گفته است:

یا ناظراً نوراً بعینی راغد	وَمشاهداً للامر غیر مشاهد
تصل الذنوب الی الذنوب و ترتجی	درك الجنان ونیل نور العابد
انسیت انّ الله اخرج آدما	منها الی الدنیا بذنب واحد[۳۳]

از فتح موصلی نقل شده: ما مردمی بهشتی بودیم ابلیس ما را اسیر کرد و به دنیا آورد. بنابراین بهرهٔ ما جز غم و اندوه چیزی نیست تا زمانی که به دنیای دیگر برگشته و به بهشتی رویم که از آنجا رانده شده‌ایم.

۲ ـ برحذر داشتن از استکبار وحسد و حرص. قتاده درتفسیر این سخن حق تعالی (اَبیٰ وَاستَکبَرَ) گفته است: ابلیس این دشمن خدا دربارهٔ آنچه خداوند تعالیٰ به آدم داده بود حسد ورزید و ادّعا کرد که من از جنس آتشم و آدم از خاك و بدین طریق خود را برتر دانست و همین حرص و حسد را درقلب فرزندان آدم القا می‌کند تا آنها را به کارهای زشت وا دارد.

۳۲ـ اَلدُّنیا سجن المؤمِن وجنَّة الکافر.

۳۳ ـ ای کسی که نور و روشنی را با دو چشم متنعّم «از دیدگاه شخص متنعّم» می‌نگری و با این که چیزی را مشاهده می‌کنی گویا آن را نمی‌بینی.

گناه را از پی گناه انجام می‌دهی و امیدواری که بهشت را درك کنی و به نور عبادت کنندگان دست یابی.

آیا فراموش کردی که خداوند آدم را با یك گناه از بهشت خارج کرده وبه دنیا فرستاد.

۳ـ خداوند تعالی با بیـان این داستان دشمنی سختی که میان فرزندان آدم و ابلیس است تذکّر می‌دهد و این تنبیهی بزرگ بر وجوب پرهیز از گناه می‌باشد.

طریق دوّم ـ بعضی دیگـر از دانشمندان داستان آدم و حوّا را تأویل کرده و پیش از تأویل برای فهم معنای تأویلی مقدّماتی را به شرح زیر آورده‌اند:

مقدّمـهٔ اوّل ـ دربـارهٔ اجزای تـرکیبی وجود خـارجی انسان و چگـونگی آن است. دراین مورد گفته‌انـد عناصر چهارگانه ، اجسام بسیطـی هستند که اجزای اوّلیّـهٔ بدن انسـان را تشکیل می‌دهند. دوعنصـر از این چهار عنصـر سبك وزن و لطیف‌اند کـه عبارتنـد از آتش و هوا. و دو عنصر سنگین وزن‌انـد که عبـارتند از زمین و آب. گفته‌اند جـایگاه طبیعی زمین میان سبکی و سنگینی است و طبیعت آن سرد است و خشك و وجود آن درثبات و حفظ شکل و هیـأت موجودات مفید است. خصلت طبیعی آب این اسـت کـه زمین را دربـر می‌گیـرد و وزن آن نسبی است. طبیعت آن سـرد و مـرطـوب است. وجـود آب درجهـان بـرای سهـولت شکل‌گیـری اشیاء است. مـاننـد این که اشیـاء به وسیلـهٔ آب بـه آسانی آمـادگی پـذیرفتن شکل و نقـوش و حالت تعـادل را پیـدا می‌کنند. زیـراهمچنان کـه آب موجب می‌شـود که هیـأت تشکیل شده به آسـانی از بین برود، سبب می‌شـود که جسم به آسانی هیأت و شکل را قبول کند، چنان که جسم خشك و تر با یکدیگر در آمیـزند، جسم خشك از عنصـر مرطـوب کشش و شکل یـافتن را می‌پذیـرد و جسم مرطوب از جسم خشك، تعدیل یافته و بقـا و استقامت را می‌یابد. بنابراین جسم خشك بـا رطوبت از شکستـه و پـراکنده شـدن محفـوظ می‌مانـد و جسم مرطوب بوسیله جسم خشك از سیلان و حرکـت باز می‌ماند. جایگاه طبیعی هوا بالاتر از آب و پایین تـراز آتش است و سبك بودنش امری نسبی است و طبیعت آن گرم و مرطـوب است. فایدهٔ وجودی هوا در مخلوقـات این است که اجسام را مشبك کرده، رقیق می‌سازد.

جایگاه طبیعی آتش بالاتر از همهٔ اجرام عنصری است. کیفیّت وجودی آن مقعّر و مانند فلك ماه است. به طور مطلق وزن آن سبك و طبیعت آن داغ و خشك است. فایدهٔ وجودی آتش در موجودات برای سهولت ترکیبات است و جوهر وجودی حیوانات درآن جریان می‌یابد و برای تجزیهٔ دوعنصر به کارگرفته می‌شود و آنها را به عناصر اوّلیّه باز می‌گرداند.

دو عنصری که از نظر وزن سنگین ترند در ایجاد اعضاء و استواری آنها مفیدترند و دو عنصر سبك در ایجاد ارواح و به حرکت درآوردن ارواح و اعضا مفیداست.

پس از این توضیح، دانشمندان گفته‌اند مزاج کیفیّتی است که از فعل و انفعالات این عناصر چهارگانه پدید می‌آید. هرگاه بعضی از این عناصر دربعضی دیگر اثر بگذارند صورت بسیط هر کدام به وسیلهٔ دیگری شکسته می‌شود و از آنها کیفیّت متشابه همهٔ عناصر پدید می‌آید که به آن مزاج وقوای اولی گفته می‌شود و دراساسِ همهٔ آنها چهارعنصرِ حرارت. برودت، رطوبت و یبوست وجود دارد و همین چهارچیز پدید آورندهٔ انواع مزاجها دراجسام موجود فسادپذیر می‌باشند.

خداوند هستی بخش به هر عضوی و حیوانی آنچه را که شایسته‌تر بوده به آن داده‌است. و به انسان معتدل‌ترین مزاج ممکن در این عالم را با قوای مناسبی که با آن کار انجام دهد و به وسیلهٔ آن تأثیر بگذاردو یا تأثیر بپذیرد بخشیده‌است و به هر عضوی از اعضای انسان آنچه را که برای انجام کار لازم داشته، داده‌است. بنابراین بعضی اعضا را گرمتر و بعضی را سردتر و بعضی را مرطوب‌تر و بعضی را خشك‌تر آفریده‌است. و به وسیلهٔ اخلاط که جسمهای مرطوب سیّال‌اند اعضا را درکارشان مدد رسانده که بدون وجود اخلاط محال است که به اعضا غذا برسد. اخلاط درچهارچیز منحصر است : یکی از خون است که از دیگر اخلاط

برتر است. دوّمی بلغم، سومی صفرا و چهارمی سودا می‌باشد. سپس اعضا را به استخوان و غضروف و اعصاب و پی‌ها تقسیم کرده‌است و استخوان را اولین عضو متشابه الاجزا قرار داده و آن را سخت آفریده‌است زیرا اساس بدن و استوانه حرکت واستواری جسم می‌باشد.

در مرتبهٔ دوّم غضروف را قرار داده که از استخوان نرمتر است فایدهٔ غضروف متصل ساختن استخوانها به اعضای نرم بدن است تا اعضای نرم بدن به هنگام ضربه خوردن از استخوانها صدمه نبیند زیرا غضروفها واسطهٔ میان استخوانها و قسمتهای نرم بدن‌اند و مفاصل را به یکدیگر پیوند می‌دهند و مانع درگیری استخوانها با یکدیگر می‌شوند.

پس از غضروفها عصبها هستند که جسم‌اند و از دماغ و نخاع نشأت می‌گیرند، انعطاف‌پذیرند و به آسانی پاره نمی‌شوند. فایدهٔ آنها این است که اعضا به وسیلهٔ آنها احساس می‌کنند و حرکت انجام می‌دهند.

پس از اعصاب تارهای ارتباطی قراردارند که از اطراف عضلات نشأت گرفته و شبیه عصب‌اند و با اعضای متحرّك برخورد دارند برحسب انقباض و انبساط عضله اعضا را منقبض و منبسط می‌کند. سپس رباطها قرار دارند و آنها نیز شبیه عصب هستند کار آنها برقراری ارتباط میان اعضا و حفظ آنهاست هیچ یك از آنها دارای حس نیستند تا براثر حرکت و مالش آزرده و اذیّت شوند.

پس از رباط شریانات‌اند و آنها جسمهایی هستند که از قلب سرچشمه گرفته به دیگر اندامها امتداد می‌یابند. شریانات درطول میان تهی‌اند و به موازات اعصاب به اعضا حیات می‌بخشند و امتداد می‌یابند، حرکات انقباضی و انبساطی دارند، برای شادابی قلب و زدودن گازهای مضرّ آن آفریده شده‌اند، کاردیگر آنها تقسیم مادهٔ حیاتی به اعضای بدن است.

پس از شریانات، وریدها هستند که شبیه شریاناتند و از کبد سرچشمه

می‌گیرند[۳۴]. فایدهٔ آنها رساندن خون به اعضای بدن است. سپس پرده‌های نازکی هستند که از الیاف عصبی نازکِ غیرمحسوس بـافته شده‌اند و سطح اجسام دیگر را می‌پوشانند و فوایـدی دارند. بعضی از آنها حفظ شکل و هیأت جسم را انجام می‌دهند و بعضی نقش ارتبـاط اعضا را برعهـده‌دارند و آنها را به وسیلـهٔ اعصاب مرتبط می‌سازند. بعضی برای اعضایی که حس خود را از دست بدهند به صورت کار اصلی سطح حسّاس به وجود می‌آورنـد و به صورت جنبی برای ریه و طحال و کبد و کلیه‌هـا پوشش ایجاد می‌کنند. چون این پرده‌هـای نازك ذاتاً دارای حسّ نیستنـد ولی می‌تواننـد جانشین حس اعضـایی شونـد که حسّ خـود را از دست می‌دهند.

پس از پـرده‌هـای نـازك، گـوشـت قـرار دارد و گـوشت قسمت داخلی و متخللی است کـه اعضای اصلـی بدن را تشکیل می‌دهـد. بنـابراین بـدن دارای سه‌قسم اعضای اصلی است به شرح زیر:

۱ ـ وسیله غذا رساندن به بدن مـانند معده، کبد، عروق، و راه رسیدن غذا به معده و کبد مانند دهان، مری. و مسیر خروج غذا مانند امعا.

۲ ـ ابـزار حرارت غریـزی و حافظان آن مـانند، قلب، سـر، شش، سینه و سایر دستگاههای تنفسی.

۳ ـ ابـزار حسّ و حرکت و کارهـای عـقلی مـانند دماغ، نخـاع، عـصب، عضلات و اوتار ومانند اینها که کارهای عقلی به کمك آنها نیاز دارد.

چون بدن ضـرورتاًایجاب می‌کند کـه کارهای مختلفی انجام دهـد مطابق حکمت حق تعالٰی واجب است که آمـادگی برای ویژگیهای متعددی کـه بتوانند منشأ افعال بدن بـاشند داشته باشد. یکی از آن ویژگیهـا نفس طبیعی است که به

۳۴ ـ منظور از کبد در این جا جگر سفید (شُش) است کـه خون اکسیژن دار را به قلب می‌فرستد و قلب آن را به تمام بدن می‌رساند.

آن دوقوّهٔ خادم و مخدوم اختصاص یافته است.

امّا قوّه‌ای که جنبهٔ مخدومی دارد، دو قسم است: یکی در غذا تغییر می‌دهد و دو نوع قوّهٔ دیگر تحت پوشش آن است که اوّلی غذا دهنده نامیده می‌شود و فایدهٔ آن تغذیهٔ شخص درطول عمر می‌باشد که غذا را تحلیل می‌برد تا جانشین شود آنچه را که به تحلیل می‌رود. و دوّمی قوّه نامیه نامیده می‌شود و فایدهٔ آن این است که حجم بدن را تاسرحدّ کمال تا اندازهٔ طبیعی رشد می‌دهد.

قسم دوّم از قوّهٔ مخدومه برای بقای نوع درغذا تصرّف می‌کند و تحت پوشش خود دونوع قوّه دارد: اوّل قوه‌ای که مولّده نامیده می‌شود و آن درامر تناسل و زاد و ولد تصرّف می‌کند تااز درآمیخته بدن جوهرمنی راجدا کند. دوّم قوّه‌ای‌که‌مصوّره‌نامیده‌می‌شودو آن قوّه‌ای‌است‌که‌پس‌از قرار گرفتن‌منی‌در رحم آن را شکل می‌دهد و ویژگیهای وراثتی را که منی حامل آن است ظاهر می‌سازد.

امّا قوّه‌ای که خادم صرف است قوّهٔ طبیعی است که درخدمت قوّه غذا دهنده است و به چهار قسم تقسیم می‌شود.

۱ ـ قوّهٔ جاذبه برای این آفریده شده‌است که چیزهای نافع را به جای خودش جذب کند و آن درمعده و کبد و مری و رحم و دیگر اعضا وجود دارد.

۲ ـ قوّهٔ ماسکه: برای حفظ منافع کلیّهٔ بدن آفریده شده‌است و تنها قوّهٔ تدبیر و تغییر درآن مؤثّرند.

۳ ـ قوّهٔ هاضمه: قوّه‌ای است که هرچه را قوهٔ ماسکه نگهداری می‌کند برای آمادگی انجام فعل، در آنها تغییر به وجود می‌آورد تا برای مزاج سالم، آمادگی غذا حاصل شود.

۴ ـ قوّهٔ دافعه: فضولات غذا را که شایستگی تغذیه ندارند یا بیشتر از نیاز بدن هستند و یا بدن اصلاً نیازی به آنها ندارد دفع می‌کند مانند بول و....

برای قوای چهارگانهٔ فوق چهار خدمتگزار وجود دارد، یعنی چهار کیفیّت که عبارتند از حرارت، برودت، رطوبت و یبوست. تفصیل هریك درجای خود روشن خواهد شد.

ویژگی دوّم نفس حیوانی این است که دو قوّهٔ محرکه و مدرکه به آن اختصاص دارد و قوّهٔ محرّکه یا برانگیزاننده است و یا انجام دهنده. قوّهٔ برانگیزاننده، قوّه‌ای است که مفاهیم را انتزاع و مدرکات وهمی و خیالی ونفسی را درمعرض باور قرار می‌دهد. یعنی ادراکات را برمی‌انگیزاند تا اموری را بطلبند و یا از پیشامدها بترسند و بگریزند. قوّهٔ برانگیزاننده دارای دوقوّه است:

یکی شهوانی که به سمت اشیای ضروری یا دارای نفع که لذّتی درآن است برمی‌انگیزد و تحریك می‌کند و یکی غَضبیّه است که انسان را به دفاع و فرار از امور ناخوش‌آیند وا می‌دارد تا به پیروزی برسد و درخدمت قوّهٔ برانگیزاننده قوّهٔ دیگری است که قدرت، نامیده می‌شود ودراعصاب و عضلات پدید می‌آید و ویژگی آن این است که دیگر اعضا را تحت تأثیر قرار داده و تارهای ارتباطی و رباطات را متأثّر می‌سازد.

قوای مدرکه به دو قسم تقسیم می‌شود.

قسم اوّل، قوّهٔ مدرکهٔ ظاهری که پنج نوع است و حواس پنجگانه نامیده می‌شود.

الف ـ لامسه: قوّه‌ای است که در تمام پوست بدن منتشر است و آنچه با بدن تماس پیدا کند درك می‌کند و کیفیّات متضاد را (مانند نرمی، درشتی، سردی، گرمی) تشخیص می‌دهد.

ب ـ ذائقه: قوّه‌ای است که در اعصابِ گستردهٔ برسطح زبان وجود دارد وبه وسیلهٔ آن مزه‌های مختلف از چیزهایی که با سطح زبان تماس پیدا می‌کند و با آب شیرین دهان درمی‌آمیزد فهمیده می‌شود.

ج ـ شامّه: قوّه‌ای است که در دو زایدهٔ مقدّم دماغ که شبیه سر پستان هستند وجود دارد. به وسیلهٔ آن دو زایده و هوای مجاور بوها تشخیص داده می‌شوند.

د ـ سامعه: قوه‌ای است درعصب مفروش باطن صماخ، و با آن اصوات حرفها به وسیلهٔ هوا شنیده می‌شود.

هـ ـ باصره: قوّه‌ای است در دو عصب مجوّف و با آن صورتهایی که به وسیلهٔ جرم شفاف[۳۵] در رطوبت عدسی چشم نقش می‌بندد درك می‌شود.

قسم دوّم قوای باطنی که پنج دسته‌اند یا صرفاً درك کننده‌اند و یا هم درك می‌کنند و هم تصرّف. آن که صرفاً درك کننده‌است، یا درك کنندهٔ صورت جزئی است که حسّ مشترك نامیده می‌شود و در قسمت اول دِماغ قرار دارد و درآن صور محسوسات جمع می‌شود. پس از آن قوّه‌ای است که خیال نامیده می‌شودو آن خزانهٔ حسّ مشترك است و در قسمت آخر تجویف جلو دماغ قرار دارد ودرآن صورتهای‌خیالی‌قرار دارد که‌حتّی پس از غیبت‌حسّ مشترك درآنجا باقی می‌ماند. و یا درك کنندهٔ معانی جزئی است که ممکن است واهمه یا حافظه باشد.

واهمه درقسمت خالی وسط دماغ قرار دارد و معانی جزئی غیرمحسوس موجود درمحسوسات را درك می‌کند، مانند این که گوسفند چیزی از گرگ درك می‌کند که موجب فرار او می‌شود. حافظه درقسمت خالی آخر دماغ قرار دارد و احکام جزئی حاصل از وهم را درك می‌کند و خزانهٔ وهم است و یا قوّه‌ای است که هم درك می‌کند و هم تصرّف: این قوه به اعتبار این که وهم را به کار می‌گیرد متخیّله و به اعتبار این که عقل را به کار می‌گیرد متفکّره نامیده می‌شود و محل آن ابتدای حفرهٔ وسط دماغ است و کار آن ترکیب و تفصیل بعضی از صورتها با

---

۳۵ ـ جرم شفّاف شامل قرنیّه و زلالیّه می‌شود.

بعضی صورتها، بعضی از معانی بـا بعضی از معانی و بعضی از معانی با بعضی صور می‌بـاشد. و گاهی بعضی از صورتهـا را از بعضی، و بعضی از معانی را از بعضی تفکیك می‌کند و درحقیقت مدرکـات را با یکدیگر پیونـد می‌دهد و هیأت مـزاجی را با حکمت الهیٰ درمـی‌آمیزد کـه اقتضـای آن این است که واسطـهٔ بین مقتضای صور جسمـانی و معانی روحانی باشد و درمنشـأ حکم آنها از دو طرف تصرّف کنـد، هریك از این قوای ادراکـی روح مختص به خود دارد کـه عبارت از جرم گرم لطیفی است که به نسبت محدودی از لطافت اخلاط به وجود می‌آید که حامل قوای مدرکه و غیرآن می‌باشد.

ویژگی سـوّم نفس ناطقه است: نسبـت آن به بدن منـزلهٔ نسبت پادشـاه به کشور است کـه بدن و تمام اعضا و قـوای یادشدهٔ فـوق ابزار به نفس ناطقـه‌اند. نفس ناطقه را چنین تعریف کرده‌اند:

جوهر مجردی است که تعلّق تدبیری بـه بدن دارد. و خداوند تعالیٰ به این حقیقت درآیهٔ شریفه اشاره دارد: **وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِرَبّی**[۳۶]. و معصـوم(ع) دربارهٔ روح فـرموده‌است: «ارواح سپـاهیـان منظّمی هستند از آنچـه خوششان بیـاید با آن رابطه بـرقرار می‌کنند و از هرچـه بدشان بیایـد از آن فاصله می‌گیرند.[۳۷]»

برای این جوهـر نفسانی دوقوّه اختصاص دارد: قوهٔ نظـری و قوّهٔ عملی که در مقدّمهٔ کتاب به این دواشاره کردیم تحقیق کلام درجوهر نفسانی و استدلال بر وجود مجـرّد و کمالات آن از علـوم اخلاق و بحـث آن بایـد در جای خـود بطور مفصل صورت گیرد.

---

۳۶ ـ سـورهٔ اسرا (۱۷): آیـهٔ (۸۵): از تو از حقیقت روح سـؤال می‌کنند بگـو روح به فـرمان پـروردگار است.

۳۷ ـ الارواح جنود مجنّده ما تعارف منها ائتلف و ما تناکر فیها اختلف فیها.

مقدّمهٔ دوّم ـ معلوم شد کـه فرشته در نزد دانشمندان نـام مشترکی است که بـرحقـایق مختلف اطـلاق می‌شود ولی لفـظ جنّ هرچنـد دراصل لغت بـرهمـهٔ فرشتگان دلالت می‌کند زیرا از ریشهٔ اجتنان که به معنای استتار است گرفته شده و با توجّه به این معنی فرشتگان نیز از دیدگان پنهانند، ولی درعرف علما لفظ جنّ اختصاص به ارواحی دارد که بـه عالم عناصر مربوط است. بنابـراین گاهی برآنها به اعتبـار این که فـرستادهٔ خـدا و انجام دهندهٔ اوامـر او می‌باشنـد ملائکـه گفته می‌شود و کارشان برنظام عقل جریان دارد و گاهی به اعتبار ریشهٔ لغوی اجتنان به آنهـا جنّ اطلاق می‌شـود. جمعی از آنهـا به دلیل مصلحت عقلی و عمل بـروفق مصلحت جهان و نظام آن، مسلمـان و تسلیم حق می‌باشند. و گروهی بـه خاطر مخالفتشان با موازین عقلی و مصلحت نظام جهان، کافر و ازشیاطین‌اند.

گاهی صدق جنّ بـرنفوس ناطقهٔ انسانی، از جهت دیگـر اعتبار می‌شود و آن این است که نفس نـاطقهٔ انسانی به دلیل مجهّـز بودن به نور علم چیـزهایی را می‌بیند که نادانان از آن بی‌اطلاعند.

جنّ را به لحاظـی می‌توان به چهاردسته تقسیـم کرد و آن تقسیم عبارت از این است که جن یا عـالم است یا جاهل و به هـرحال یا موافق ظـاهر شریعت و مطیع و متمسّك به آن است یا نیست. اوّلین دسته آنهایی هستند که عالم و عامل به مقتضـای ظاهر شـریعت‌اند و این طایفـه را جنّ مسلمان و مؤمن می‌گـویند. علما گفته‌اند: اینانند آنهایی که خداونـد تعالٰی درقرآن، پیامبر خود را از آنها آگاه ساخته است. آنجا که می‌فرماید: **قُلْ اُوحِیَ اِلَیَّ اَنَّهُ اْستَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الجِنِّ فَقـالُوا اِنّا سَمِعْنا قُرآناً عَجَباً یَهْدی اِلیَ الرُّشدِ فامَنّابِهِ** [۳۸].

دانشمندان گفته‌اند از چیزهـایی که این حقیقت را بیان می‌کند این است:

۳۸ ـ سورهٔ جنّ (۷۲): آیهٔ (۱): بگو به من وحی شده‌است که گروهی از جن قرآن را شنیدند و گفتند ما قرآن عجیبی را شنیدیم که به رشد هدایت می‌کرد و به آن ایمان آوردیم.

آسمانی که جنّ از آن خبر می‌دهد و به آن دسترسی پیدا می‌کند آسمان حکمت و شریعتی است که درمفهوم آسمان مستتر است. مفسّران گفته‌اند منظور از نقل این عبارت از جنّیان درقرآن «لَمَسْنَا السَّمَاءَ» این است که آنها امرشریعت را درآغاز ظهور متوجّه بوده‌اند، ولی صحّت این که حکمت را بیاموزند و اظهار و تعلیم و تعلّم کنند، چنان که قبل از ظهور شریعت داشته‌اند، روشن نیست. و منظور از این گفتهٔ جنّیان که درقرآن نقل شده. فَوَجَدْناها مُلِئَتْ حَرَساً شَدیداً وَشُهُباً [۳۹]، حافظان شریعت که علمای شریعت و پادشاهان صالحی که حقیقت شریعت و قوانین آن را نگهبانی می‌کنند می‌باشند و منظور از این گفتهٔ جنّیان که درقرآن نقل شده: وَاِنّا کُنّا نَقْعُدُ مِنْها مَقاعِدَ لِلسَّمْعِ [۴۰]، این است که قبل از ظهور شرایع، حکمت را درس می‌گفته و می‌آموخته‌اند، و برآنها ایراد و مانعی نبوده‌است. واین سخن آنها که : فَمَنْ یَسْتَمِعَ الآنَ یَجِدْلَهُ شَهاباًرَصَداً [۴۱] اشاره به این است که هریك از جنّیان که از شریعت اعراض کند و درمقابل آن اظهار حکمت کند از دست نگهبانان دین و حافظان شریعت شهابی را دریافت می‌کند که او را ادب کند و بسوزاند.

دوّمین دسته جنّیانی هستند که مخالف شریعت و نوامیس الهٰی و تابع قوا و مقتضای طبیعت خود می‌باشند. اینان شیاطین جنّ و پیروان شیطان هستند.

سوّمین دسته از جنّیان نادانانی هستند که ظاهر شریعت را گرفته و به آن عمل می‌کنند اینان مسلمانانی از انس هستند.

چهارمین دسته، نفوس نادانی هستند که شریعت و عمل به آن را ترك کرده و تابع مقتضای طبیعی خود هستند، اینان شیاطین انس هستند.

---

۳۹ ـ سوره جن (۷۲): آیه (۸): آسمان را دیدیم که از نگهبانان سرسخت و شهابها پر شده‌بود.

۴۰ و ۴۱ ـ سوره جن (۷۲): آیه (۹): ما پیش از این به استراق سمع در آسمانها می‌نشستیم اما اکنون هرکس بخواهد استراق سمع کند شهابی را درکمین خود می‌یابد.

با توجّه به توضیح فوق دانشمندان گفته‌اند: با این بیان بین گفتهٔ خداوند تعالٰی که فرمود: اِلاّ اِبْلیسَ کٰانَ مِنَ الجِنِّ و بین استثنای ابلیس از فرشتگان که اقتضای آن فرشته بودن ابلیس است فرقی نمی‌ماند. فرشته بودن ابلیس به اعتبار عبادت و تمسّك او به شریعت است و جنّ بودن ابلیس به اعتبار ذات اوست. ابلیس به اعتبار عبادت فرشته بود. ولی بعد به اعتبار سرپیچیی شیطان نامیده شده است. همچنین است جنیان [بنابراین ابلیس به اعتبار ذات جنّ و به اعتبار عبادت فرشته و به اعتبار سرپیچی از فرمان پروردگار شیطان است].

مقدّمهٔ سوّم ـ دانشمندان‌می گویند هرچه زاد و ولد می کند لازم نیست‌که در آغاز از مادری متولّد شده‌باشد و دراین‌موردمثالهایی آورده و گفته‌اند: مثلاً عقرب از باد روج (ریحان) و مغزنان پدید می‌آید و زنبور [چنان که گفته‌اند] از سوختهٔ استخوان گوساله نابالغ، و موش از ریگ ریزه و خاك آفریده‌شده و مانند اینها[۴۲]. سپس از اینها موجوداتی متولّد می‌شوند و برمبنای زاد و ولد نوع آن حیوان باقی می‌ماند با توجّه به اینها، مانعی نیست که انسان در اول خلقت چنین باشد. یعنی اوّلین شخص از خاك آفریده شده‌باشدو سپس نوع آن از زاد و ولد ادامه یابد با توجّه به توضیح فوق وقتی که آدم به طور مطلق درعبارت دانشمندان به کار می‌رود گاهی مقصود امرجزئی است و گاهی امرکلّی. مقصود از امر جزئی اوّل شخص است که از این نوع پدید آمده‌است وبرهمین معنای چیزی حمل کرده‌اند سخن حق تعالیٰ را که فرمود: اِنَّ مَثَلَ عیسیٰ عِنَدالله کَمَثَلِ آدَم خَلَقَـهُ مِنْ تُرابٍ[۴۳] و این

۴۲ ـ نظر شارح یك نظر قدیمی است که با علم امروز حتّیٰ خداشناسی وفق نمی‌دهد زیرا پیدایش موجود زنده در سلسلهٔ علل از موجود غیر زنده محال است مگر این که مقصود ابتدای خلقت باشد که در آن صورت آغاز پیدایش است و نه سلسلهٔ علل. ـ م.

۴۳ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۵۹): همانا مثل خلقت عیسیٰ در نزد خداوند مثل آدم است که از خاك آفریده شد.

آیهٔ شریفه را: انّا خَلَقْنَا الاِنْسانَ مِنْ نُطْفَهٍ [۴۴]، به معنای زاد و ولد حمل کرده‌اند.

گاهی مقصود از مفاهیم جزئی آدم، اوّل شخصی است که درزمین خلیفه قرار گرفته است و مأمور به نشر حکمت و ناموس شریعت شده‌است. و امّا مفهوم کلّی گاهی مقصود از آن مطلق نوع انسان است و برهمین معانی حمل شده‌است، این آیهٔ شریفه: وَلَقَدْ عَهِدْ نٰاالیٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ [۴۵].

گاهی مقصود از آدم صنف انبیا و دعوت کنندگان به سوی خداست. چنان که از سرور فرستادگان (ص) نقل شده است که فرمود: «هر پیامبری آدم روزگار خود می‌باشد[۴۶]» و باز فرمود: «من و تو ای علی پدران این امّتیم[۴۷]». ممکن است سخن حضرت باقر، محمد بن علی (ع) را که فرمود: «پیش از آدمی که پدر ماست هزار هزار آدم و یا بیش از آن گذشته‌اند[۴۸]» بر این معنی حمل کرد.

پس از ثابت شدن مطلب فوق می‌گوییم برای هرآدمی به معنایی که ذکر شد، فرشته‌ای اختصاص دارد که مأمور به سجده برای اوست و ابلیسی که در معارضه و مخالفت با اوست.

امّا آدم به معنای اوّل و دوّم [یعنی اوّل شخصی که از خاك آفریده شده و یا اوّل شخصی که درزمین خلیفهٔ خدا شده‌است] فرشتگانی که مأموربه سجود برای او هستند همان قوای بدنی و نفوس مردم زمانش هستند که مأمورند از او پیروی کرده، سخنش را بشنوند و دیگر قوایی که دراطراف عالم هستند همگی مأمورند دربرابر او خاضع باشند و درحوائج و مهمات او کوشش و برای تحقّق مقصودش

۴۴ ـ سورهٔ انسان (۷۶): آیهٔ (۲): ما انسان را از نطفه آفریدیم.

۴۵ ـ سورهٔ طٰهٰ (۲۰) آیهٔ (۱۱۵): ما پیش از این با آدم عهد بستیم و او فراموش کرد.

۴۶ ـ کُلُّ نبیٍ فَهُوَ آدَمُ وَقْتِه.

۴۷ ـ اَنَا وَ اَنْتَ یٰاعَلی اَبَواهٰذه الاُمّه.

۴۸ ـ قَدْ اِنقَضی قَبل آدَمُ الّذی هَوَ اَبُونا الف الف آدم وَاَکْثَر.

وی را یاری کنند.

امّا ابلیسِ معارض آدم، قوّهٔ وهمیّه است که با اقتضای عقل عملی مخالفت کرده و درزمین فساد می‌کنند و همچنین‌اند نفوس متمرّد از شنیدن و قبول حق، که از طاعت عقل بیرون می‌روند، و آنان شیاطین انس و جن‌اند که بعضی بربعضی فخر کرده، گفتار بیهوده و غرور را به یکدیگر تلقین می‌کنند. و همین معنای توجیهی درباره ملائکه و ابلیس از جنس آدم است، که مقصود از آن صنف انبیا و دعوت کنندگان به سوی خداوند تعالیٰ به حکمت و موعظهٔ حسنه می‌باشد، صدق می‌کند.

امّا آدمی که منظور از آن نوع انسان باشد تمام فرشتگانی که دراین عالم هستند و ذکر کردیم مأمور به سجده کردن به او می‌باشند و ابلیس هرشخصی از این نوع است که قوّهٔ واهمهٔ او با عقلش در نزاع است ولشکریان ابلیس نیروی شهوت، غضب و غیر اینهاست که زیرفرمان قوّه واهمه می‌باشد. پس از دانستن این مقدّمات اینك به معنای متن خطبه باز می‌گردیم و می‌گوییم: شایسته است، آدمی که درخطبهٔ امام(ع) از آن یاد شده‌است برمطلق نوع انسانی حمل شود.

بنابراین، سخن امام (ع): «**ثُمَّ جَمَعَ سُبحٰانه.... تا حتی لَزُبت**» اشاره به اصل آمیختگی عناصر است. و این که امام(ع) دو عنصر زمین و آب را اختصاصاً آورده‌است برای این است که اساس ایجاد اعضای قابل مشاهده و محسوس انسان برآن دو استوار است. سخن امام(ع) که فرمود: «**حتّی خلُصَت و حَتّی لَزُبت**» اشاره به نهایت استعدادی است که آدم به آن رسیده‌است و بر وجود آن افاضهٔ صورت شده‌است. و این کلام امام(ع) که فرمود: **فَجَبَلَ مِنهٰا صورةً ذاتَ احناءٍ و وصولٍ واعضاءٍ و فصولٍ**، اشاره به خلق صورت انسان و افاضهٔ کمال اعضا و مفاصل و آنچه که به صورت قوام می‌بخشد دارد. و ضمیر «منها» به **تُربَتْ** باز می‌گردد و از ظاهر لفظ چنین فهمیده می‌شود که صورت انسان که

خلق می‌شود، درزمینـهٔ کمال استعداد خـاك و بدون واسطهٔ مـراحل دیگر خلقت است. این معنی کـه برای کـلام امام(ع) ذکـر کـردیم، درصورتی است کـه آدم را براوّل شخصی کـه از این نوع پـدید آمده است حمل کنیـم، ولی اگر آدم را مطلق نوع انسـان بدانیـم مقصود از از جَبَلَ مِنها صـورت انسـانیّتی است کـه دارد و از خلقت صور مکرر و پیاپی پدید آمده‌است، چنـان که خداوند تعالٰی فرموده‌است:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً في قرارٍ مَكينٍ [۴۹].

بنابراین صورت انسانیّت از نطفه سـرشته شده‌است، که آن از فزونی هضم چهارم کـه حاصل از تغذیـه می‌باشد فـراهم آمده‌است. واین صورت یـا حیوانی است یا نباتی. صورت حیوانی به نبـات منتهی می‌شود و نبات از خلاصهٔ زمین و آب که همان خاك آمادهٔ رویش است تولّد می‌یابد. این معنی که ذکر شد مخالف کلام امام(ع) نیست. زیرا تربت یا خاك پس از آن که دوره‌های مختلفی از خلقت وفطرت برآن بگذرد به صورت منی درمی‌آید. وصحیح است که گفته شود صورت انسان از خاك سرشته شده‌است.

امام(ع) که فرمود: **أَجْمَدَهاحتّیٰ اِسْتَمْسَكَ**.... درهردوجمله‌ضمیربه‌صورت و اعضای صورت باز می‌گردد. بنابراین اجماد نهایت استواری است‌که به بعضی از اعضا مـانند گوشت، عصب، عروق و نظیـر اینها اطلاق می‌شود. و اصـلاد به بعضی دیگر از اعضایی که محکمی بیشتری دارند گفته می‌شود مانند استخوان، دندانها و نظیر اینها. علّت نسبت دادن مخلوقات به مدبّر حکیم‌به‌این دلیل است که او نخستین علّت است، و گرنه درسلسلـهٔ علّت و معلول طبیعی حرارت، مادّه را مستعد حرکت، و برودت زمینه رشـد خلقت، و رطوبت شکل‌پذیری اجسام، و یبوست استواری و استحکام شکل را، به‌صورت علتهای نزدیك، سبب می‌شوند.

---

۴۹ ـ سورهٔ مؤمنون (۲۳): آیهٔ (۱۳): ما آدمی را از خلاصهٔ خاك آفریدیم، سپس او را به صورت نطفه در مکان آرام و استوار قرار دادیم.

فرمودهٔ امام(ع) که فرمود: لِوَقْتٍ مَعْدُودٍ وَ اَجَلٍ معلوم، احتمال دارد که مقصود هر مرتبه‌ای از مراتب ترکیب بدن انسان باشد و این که انسان دروقت محاسبه شده‌ای از دوره‌ای به دورهٔ دیگرِ خلقت انتقال می‌یابد و در مدت معلومی به کمال می‌رسد. احتمال دیگر این که مقصود از وقت معدود واجل معلوم وقتی باشد که خداوند سبحان برای انحلال این ترکیب مقدّر کرده‌است چنان که درآیه‌ای از قرآن می‌فرماید: وَ ما نُؤَخِّرُهُ اِلاّ لاَجَلٍ مَعْدُودٍ [۵۰].

در این فرمودهٔ امام(ع): ثُمَّ نَفَخَ فیها مِنْ رُوحِهِ ، ضمیر مؤنّث به صورت باز می‌گردد. شبیه این سخن امام(ع) درقرآن کریم آمده‌است. آنجا که می‌فرماید: فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فیه مِنْ رُوحی فَقَعُوا لَهُ ساجدین. مقصود از تَسویه (استواری) افاضهٔ تمام استعدادها و آمادگی برای پذیرش صورت است. مقصود از نَفَخَ (دمیدن) دراینجا روح دادن به اوست وقتی که استعدادش به‌کمال‌برسد. استعمال نَفَخَ دراینجا استعاره‌ای زیباست. زیرا نَفَخَ خارج شدن هوا از دهان دمنده است به شئ مورد نفخ تا آتش درآن شعله‌ور شود. و چون حقیقت نفخ به این‌معنی در حق خداوند تعالٰی ممتنع است. عدول از آن لازم و لفظ را برمعنایی شبیه آن باید حمل کرد و چون شعله‌ورشدن نور نفس در فتیلهٔ بدن از جود خداوند بخشنده به هرقابل آن است، به حسب خیال ضعیف ما مشابهت پیدا می‌کند با آنچه که از برافروختن آتش درمحل قابل آن به وسیلهٔ نفخ مشاهده می‌کنیم. بنابراین لفظ نفخ تعبیر زیبایی است. و مجاز آوردن لفظ نفخ از افاضهٔ جود الٰهی برای نفس دربدن به دلیل مشابهت خیالی است ، اگر چه موضوع در نزد ما از این مهمتر است.

دربارهٔ نسبت روح به خداوند تعالیٰ احتمال دارد که روح به یکی از سه معنای زیر باشد:

۵۰ـ سورهٔ هود (۱۱): آیهٔ (۱۰۴): ما اجل او را به تأخیر نمی‌اندازیم مگر مدّت معیّنی.

۱ ـ جبرئیل که روح‌الامین است و روح به‌این معنی نسبتش به خداوندمتعال روشن است. با نظر به این معنی روح، نسبت نفخ آن به خداوند به این دلیل است که او علّت اولیٰ است و جبرئیل واسطه‌ای است که خداوند تعالیٰ او را مبدأ برای لفظ نفخ روح در صورت آدم قرار داده‌است.

۲ ـ منظور از روح، جود و نعمت و فیض خداست که به آدم و غیرآدم بخشیده شده‌باشد دلیل این که جود به روح تعبیر شده‌است این است که روح منشأ حیات است. و آن روح کلّیی است که قوام وجودی هرچیزی به آن بستگی دارد و نسبت روح، به این معنی، به خداوند روشن است. نظر به معنای دوّم مِنْ درعبارت «مِنْ روحی» برای تبعیض آمده‌است.

۳ ـ مقصود از روح ممکن‌است نفس‌انسانی باشد، دراین‌صورت مِنْ زایده است. و از بین همهٔ موجودات لطیف، نسبت روح به خداوند برای این است که از داشتن جهت و مکان منزّه است و درحقیقت روح از نظر وجودی به معنای اطلاع به همهٔ اشیاء و حقایق آنهاست. مناسبت و مشابهتی که روح با حق تعالیٰ دارد برای هیچ یك از جواهر جسمانی وجود ندارد و به همین دلیل خداوند با نسبت دادن روح به خود آن را شرف بخشیده‌است.

امام(ع) که فرمود: **فَمَثُلَتْ اِنْساناً** اشاره به کیفیت سرشت شکل و اندام انسان دارد و در آن این لطیفه وجود دارد که سیمای انسانی داشته و شایستهٔ نفخ روح است. و دلیل این مطلب عطف گرفتن جملهٔ فوق است به نفخ روح به‌وسیلهٔ «فاء» [یعنی چون در او نفخ روح شده شایستگی انسان بودن را یافته است].

امام(ع) که فرمود: **ذا اَذْهانٍ يُجيلها** ، اشاره به قوّه مدرکه و متصرّفه انسان است و معنای اجاله تحریك و برانگیختن قوای باطنی در گرفتن صور جزئیّه می‌باشد. چنان که صور جزئیّه برای حسّ مشترك، و معانی جزئی برای وهم حاصل می‌شود.

امام(ع) که فرمود: وَفِکرٌ یَتَصرّفُ بِهٰا، اشاره به قوّهٔ اندیشه درهریك از افراد انسـان و تصرّف آن در بـررسی قوّه خیـال و وهم و تـرکیب بعضی با بعضی و یـا تجزیهٔ بعضی از بعضی می‌باشد.

کلام امام(ع) که فرمود: وجوارِحَ تَختَدِمُها، اشاره به اعضـای عمومی است کـه قبلاً تـوضیح دادیم که همـهٔ آنهـا خدمتگـزاربرای نفس و ابـزار کار بـرای آن می‌باشند و از آن جهت به «ایْدی» (دستها) تعبیر شده‌اند، چنان که در آیهٔ شریفه آمده‌است: فَاَصْبَحَ یُقَلِّـبُ کَفَّیه عَلیٰ مٰا اَنْفَـقَ فیها[۵۱]. احتمـال دارد که منظـور از جوارح اعمّ از اعضای ظاهری باشـد و شامل چشم و قلب نیز بشود. چنان که از معصوم نقل شده‌است: یٰامُقلِّبَ القُلوبِ والاَبصار، دراین عبارت تغییر و دگرگونی برای قلب نیز به کار رفته‌است.

کلام امام(ع) که فرمود: وَمَعرِفةٌ یُفَـرِّقُ بِهٰا بَینَ الحَقِّ والباطل، احتمال دارد که اشـاره به استعداد نفس بـرای درك معقولات ثانوی بـاشد که بـرحسب این که دارای معارف اُولی، یعنی بدیهیّات اوّلیّه است، عقل بالملکه نامیده می‌شود. زیرا حق و باطل امـور کلی هستند و قوای بـدن در ادراك امور کلیّه بهره‌ای نـدارند. و محتمل است که مقصـود معرفت قوّهٔ استعـدادی اُولیٰ برای انسان باشـد که عقل هیولانی نامیده می‌شود.

در این عبـارت: الاَذْواقُ والمَشـام و الاَلْوان و الاَجْنٰـاس، امام(ع) بـه سه موضوع اشاره فرموده‌است.

۱ ـ بـرای انسان وسیله‌ای وجود دارد کـه با آن چشیدنیها، و وسیلـهٔ دیگری است که با آن بـوییدنیها، و ابزاری است که با آن رنگها را درك مـی‌کند. قبلاً همهٔ اینها را توضیح دادیم.

---

۵۱ ـ سورهٔ کهف (۱۸): آیهٔ (۴۲): او مرتّب دستهای خود را ـ به خاطر هزینه‌هایی که در آن صرف کرده بود ـ به هم می‌مالید.

۲ـ در این عبارت بیـان می‌کند که نفس به وسیله این قـوا جزئیّات را درك می‌کند، زیرا ایـن ابزار را در ردیف آنچه که نفس درآن تصرّف مـی‌کند و بین آنها فرق می‌گذارد، شمرده است.

۳ـ اجناس را پس از برشمردن ابزار چشایی و بویایی ذکر کرده به این دلیل که نفس امور کلیّه را از بررسی جزئیّات انتزاع می‌کند، زیرا اجناس امور کلیّه‌اند و نفس پس از ادراك جزئیّـات وبررسی آنهـا متوجّه مـوارد مشارکت و مبـاینت آنها می‌شود و از آنهـا تصوّرات و تصدیقـات کلی انتزاع می‌کنـد. به نظر می‌رسـد که مقصود از اجنـاس دراین‌جا امورکلّی مطلق بـاشد نه بعضی از کلیّات، چنـان که دراصطلاح علمی نیز چنین است.

درسخن امام(ع) که فرمود: **مَعْجُوناً بِطينَتِ الاَلْـوانِ المُخْتَلَفِةِ، مَعْجوناً**، به عنوان حال یا صفت برای انسان منصـوب آورده شده‌است. و مقصود آن اشاره به اختلاف جسمی نوع انسانهاست به حسب رنگها که به واسطهٔ استعداد ذاتی آنها حاصل می‌شود. چنان که از پیامبر نقل شد که بعضی انسانها قرمز و بعضی سفید و بعضی سیاه‌اند. و قبلاً: **وَطينَةُ الاَلوان**.... داشتیم، و منظور از معجـون کردن به الوان مخلـوط کردن آنهاست، چنان کـه انسانها دارای رنگهـای مختلفی هستند. بـدن یك شخص نیـز رنگ واحدی نـدارد. آمیختگی اعضـای بـدن با یکـدیگـر ایجاب می‌کند که بعضی از آنها سفید، ماننـد دندانها و استخوانها، بعضی قرمز، مانند خون و بعضی سیاه باشند مـانند سیاهی چشم و مو. و همین طور اختلاف اشخاص در صفـات که امـام(ع) به صـورت کنایه: سهل، حُـزن، خبیث و طیّب بیان فرموده بـود، به این حقیقت باز می‌گردد که چون زمیـن دارای عناصر آمیختهٔ فراوانی است و همـهٔ آن عناصـر به نسبتی درساختمـان جسمانی انسـان شرکت دارند، گـونا گـونی سرزمینهـای مختلف اثر کـاملی درتفاوت تـرکیب بـرای قبول اخلاق مختلفِ سهل، حُزن، خبیث، وطیّب دارند.

فرموده است: **والأشْباه المؤتلفه و الاضداد المتعادیه...تا والمَسٰائَة والسُّرور**

امّا اعضای بهم پیوسته، مانند استخوان و دندانها و مشابه آنهاست اجسام متشابه هستند که بعضی با بعضی پیوسته شده و بدین وسیله صورت کلّی بدن قوام می‌یابد و ترکیب اندامها کامل می‌شود.

اضداد متعادیه مانند کیفیّات چهارگانه‌ای که امام(ع) از آنها به حرارت و برودت و رطوبت و یبوست یاد می‌کند. امام(ع) به جای یبوست لازم آن جمود را که درلغت به معنای یُبس نیز به کار رفته آورده است.

اخلاط متباینه: منظور اخلاط چهارگانه: خون، صفرا، بلغم و رسوداست که قبلاً توضیح داده شد.

مسائه و سرور: این دو از کیفیّات نفسانی هستند ومعنای آنها روشن است.

اسباب خوشحالی و بدحالی: سبب شادمانی، یا جسمانی است یا فاعلی درصورتی که سبب جسمانی باشد، که به هرحال مترتّب برروح نفسانی است، به سه صورت ممکن است: یا فزونی کمّی دارد یا در لطافت و غلظت معتدل است و یا جنبهٔ کاستی و کمتر از اعتدال را داراست. هرمقدار جنبهٔ کمّی نفس فزون باشد تأثیر کیفی آن در شادمانی بیشتر است. وامّا سبب فاعلی برای شادمانی: اساس آن یا تخیّل کمال است مانند تخیّل علم، قدرت، احساس محسوسات شادی آفرین، یا توانایی یافتن برتحصیل مقصود و مراد می‌باشد، مانند غلبه و پیروزی برخصم، رهایی از مشکلات و یادآوری امور شادی‌بخش.

اسبابی که موجب غم و غصّه می‌شوند امور مقابل اسباب شادی بخشند، که یا اسبابی هستند که زمینهٔ جسمانی دارند یا فاعلی . اسبابی که زمینهٔ جسمانی دارند یا مانند صفت روحی که در افرادِ دارای نقاهت و خسته از بیماری و پیران وجود دارد و یا از غلظت مزاج است همچنان که درافراد سودایی وجود دارد. و یا از رقّت مزاج و روحیه، همچنان که در زنان مشاهده می‌شود. امّا اسباب فاعلی

غم دربرابر اسباب شـادمانی است و گاهی هریك از آنها شدّت مـی‌یابد به دلیل تکرار سببهای ذکـر شده که دراین صورت غم یا شـادی ملکهٔ شخص می‌شود و بنابراین شخص را خوشحال یا محزون می‌نامند.

منظـور امام(ع) آگـاهی دادن بـراین است کـه درطبیعت انسان قـدرت و استعداد قبول این کیفیّـات و امثال آنها وجود دارد. و منظـور از این قدرتها روشن شدن حقیقت غم وشادی است و این که البتـه قدرت زمینهٔ هردو کیفیّت شادی و غم است، ولی استعداد جز برای یکی از این دو نمی‌تواند باشد.

فرموده است: اِسْتأْدیَ الله سُبحانَهُ.... تااِلاّ اِبلیس

با توجه به گفتهٔ فلاسفه چون هرانسانی از خود به نفس ناطقه تعبیر می‌کند، انسان از نظر آنها عبارت است از نفس ناطقـه و گفته‌اند مقصود از فرشتگانی که مأمور سجده برآدم شدند قوای‌بدنی هستند که دربرابر نفس‌عاقله مأمور به خضوع و خشوع شـدند، تا فرمان او را اطاعت‌کنند و به‌همین‌منظور آفریده‌شده‌اند. منظور از عهد خداوند و وصیّت او به فرشتگان همان چیزی است‌که در آیه شریفه: اِذْقالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئکَةِ انّی خالِقٌ بَشَـراً مِنْ طینٍ.فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَنَفَخْتُ فیـه مِن رُوحی فقعواله ساجِدینَ [۵۲] آمده‌است. امر به فرشتگان دراین‌جا براساس حکمت‌الٰهی به قضای ازلی پیش از وجود به منظور عهد و پیمانی است که از قوای بدنی گرفته‌است و از قوا خواسته است کـه وقتی نفس عاقله به زبان انبیا و بـه وسیلهٔ وحی هدایت شود منقاد و خاضع باشند و این است معنای قول خداوند: فَاسْجُدوا لآدَمَ.

این که خداوند فرموده‌است «فسَجَدُوا» اشاره به قوای بدنی است که دربنـدگان صـالح خـدا مـوجود است و از نفـس عاقلـه فـرمان می‌بـرد. این کـه فرموده‌است: اِلاّ ابلیس و قبیله اشاره به قوّهٔ واهمه و سایـر قوایی است که تابع قوّهٔ

---

۵۲ ـ سـورهٔ ص (۳۸): آیهٔ (۷۲): یـادآور زمانی را که پـروردگارت بـه فرشتگان گفـت من بشری از گل می‌آفرینم و چون آن را به آفرینشی کامل بیاراستم و از روح خود در او دمیدم بر او سجده کنید.

واهمه و درجهت تضاد باعقل در نزد اشخاص کافر و فاسق که از اوامر خدا سرپیچی دارند می‌باشد. پس معلوم شد که رئیس قوای بدنی قوّهٔ واهمه است و به هنگام معارضهٔ با عقل و پیروی شخص از قوای واهمه به منزلهٔ پیروی از سپاهیان ابلیس و مددکاران او می‌باشد.

دربارهٔ این جملهٔ حضرت: **اعترتْهُ الحميّةُ وَغَلَبَتْ عليه.... خَلْقَ الصلصال،** فلاسفه و حکما گفته‌اند که مقصود از این که ابلیس و سپاهیانش از آتش آفریده شده‌اند این است که ارواح حامل این قوا چنان که دانسته شد اجسامی لطیف هستند و از لطافت‌اخلاط که‌بشدّت گرم است و هوا و آتش‌در آن‌غلبه دارد آفریده شده‌اند که آفرینش از این عناصر آسانتر و آخرین مرحله خلقت اعضای بدن می‌باشد و همچنین است قلب که سرچشمهٔ اجزاست. بنابراین آن ارواح به منزلهٔ بدن برای این قوا هستند و به همین دلیل است که ابلیس به آتش نسبت داده شده است. و خداوند متعال از قول وی فرموده‌است: **خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ** . وباز فرمود: **والْجانَّ خَلَقْناه مِنْ قَبلُ مِنْ نارِالسَّمُوم،** منظور این است که پیش از وجود جنّ و ابلیس مقدّر کردیم که عنصر آتش و هوا در وجود جنّ و ابلیس غلبه داشته باشد.

بعضی از حکما گفته‌اند که چون عنصر آتش لطیفترین عنصر، و قوای واهمه و زمینه‌های آن لطیفترین امور جسمانی است، بنابراین تکوّن آنها از لطیفترین اخلاط است وبه همین دلیل نسبت دادن این قوا به آتش از دیگر عناصر مناسبتر است، زیرا که درلطافت مشابه یکدیگرند، پس رواست که دربارهٔ ابلیس گفته شود که اصلش از آتش است. نگویید که اگر منظور از انسان نفس ناطقه باشد پس معنای کلام ابلیس که گفت: **خَلَقْتَهُ مِنْ طينٍ** چیست؟

چرا که می‌گوییم: همان گونه که به دلیل غلبهٔ عنصر آتش در روح حامل ابلیس صحیح است که بگوییم ابلیس از آتش است، همچنین به دلیل غلبهٔ عنصر خاك در وجود آدم صحیح است که او را از خاك بدانیم.

پاسخ دیگر این که قوّه واهمه ابلیس جز معانی جزئی مربوط به محسوسات را درك نمی‌کند پس حکمی که صادر می‌کند جز در موارد اشیاء محسوس صادق نیست. هرچند ثابت شد نفس جوهر که مجرّد است و از دسترس خرد بیرون، امّا ابلیس انسان را چیزی غیر از همین بدن محسوس آفریده شده از خاك نمی‌دانست.

پس از توضیح موضوع فوق دربارهٔ کلام امام(ع) می‌گوییم: چیره شدن خودبزرگ بینی‌بر ابلیس و این که خود را به آتش نسبت می‌دهد نسبت مجازی است، زیرا عادت این طور جاری است که شخص از جنبهٔ نقص خود روگردان بوده و به جنبه‌های مورد افتخار و انتساب خود به آن روآورده و خود را عزیز می‌داند. بنابراین زبان حال ابلیس و قوای تابع آن این است که سجدهٔ برآدم را با عبارت: لَمْ اَکُنْ لاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلصالٍ مِنَ حماءٍ مَسْنُون[۵۳] انکار کرد و خلقت خود را از بهترین عنصر یعنی آتش دانست. حکما گفته‌اند چون خداوند متعال این حال را از ابلیس دید او را لعنت و طرد کرد و از بهشت بیرون راند و فرمود: قالَ فَاْخْرُج مِنْها فَاِنَّك رَجیمٌ وَانَّ عَلَیْكَ اللَّعْنَةَ اِلیَ یَوْمِ الدّین[۵۴].

حکما گفته‌اند پس از آن که دانستی جنّت، معارف حق سبحانه و سرور وشادمانی عبارت است از مطالعهٔ انوار کبریائی الهی و درجات بهشت مراتبی هستند که عقل درمقام سلوك از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای منتقل می‌شود تا به باغهای قدس و مجاورت ساکنان بلند مرتبه برسد. بنابراین روشن می‌شود که کیفیّت قوّهٔ واهمه از پیمودن این مراتب ناتوان است. بنابراین مطرود و ملعون شدن ابلیس و

۵۳ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۳۳): من هرگز به بشری که از گل و لای کهنه خلق کرده‌ای سجده نخواهم کرد.

۵۴ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۳۴): از بهشت بیرون شو که رانده‌ای و تا روز رستاخیز نفرین من برتو است.

تحریم بهشت براو به سرشت وجودی قـوّه واهمه برمی گردد که از ادراك علوم کلیّه که میوه‌های بهشت و متنعّم شدن از آن است ناتـوان می‌باشد و تقدیرالٰهی دربارهٔ قوای واهمـه چنین است. از آیاتی که براین حقیقت دلالت دارنـد این آیه است: رَبِّ بِمٰا اَغْوَيْتَنی لَاُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِی‌الاَرْضِ وَلَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعينَ.الاعِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصينَ[۵۵]، یعنی چون خلقـت مرا چنین سرشتـی که به بهشت راه نیـابم و از نعمتهای آن بهـره‌مند نشوم، انسانهـا را به خواسته‌هـای مادّی و لذّتهای فـریبنده می‌کشانم و از پرستش تو باز می‌دارم، تا به بهشتی که برای آنها آفریده‌ای هدایت نشونـد و به آن توجه نکننـد. مگر کسی را که از اغوای من محفـوظ بداری و او را برقهر و غلبـهٔ من مسلّط کنی و آنان بندگان مخلص توهستنـد یعنی نفوس کاملی که از پیروی نیروهای شیطانی پاك باشند و برشیاطین و قهر آنان مسلّط می‌باشند. و معنای توجیهی آیهٔ شریفهٔ: اَنْظِرنی اِلیٰ يَوْمِ يُبْعَثُون، این است که برای انسان دو مقطع وجود دارد، اولی جدا شدن جانها از بـدن، دوّمی برانگیخته شدن انسانها و داخل شـدن درعـالم دیگـر چون طبیعت قـوّهٔ واهمـه دوست داشتن دربقـای در دنیاست به این دلیل که درعالم دیگر بهره‌ای ندارد بهترین زبان حال این است که بگوید:رَبِّ اَنْظِرنی الیٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ[۵۶].

دربارهٔ سخن امام(ع) که فرمود: فَاَعْطاهُ الله النَظرة، باید گفت کـه چون قوّهٔ واهمه و سپاهیان او در بدن تاروز مـرگ باقی هستند بهترین بیان درحکمت الٰهی این است که بگوید: اِنَّك مِنَ الْمُنظَرينَ اِلیٰ يَوْمِ الوَقْت المَعْلُوم[۵۷] و معنای سخن امام(ع) همین است.

۵۵ـ سورهٔ حجر (۱۵): آیهٔ (۳۹): گفت خدایا چنان کـه مرا گمراه کردی من نیز در زمین (همه‌چیز را) درنظر فرزندان آدم جلوه می‌دهم و همهٔ آنها را گمراه خواهم کرد بجز بندگان خالص و پاك تو را.

۵۶ و ۵۷ـ سـورهٔ حجر (۱۵): آیـه‌های (۳۶ ـ ۳۸): گفت پروردگارا مـرا تا روزی کـه مردم بـرانگیخته می‌شوند مهلت بده، خداوند فرمود: تو تا روز رستاخیز از مهلت یافتگانی.

فرموده است: اِسْتِحقاقاً لِلسُّخطَةِ وَاسْتِماعاً لِلْبَلِيّة وَانْجازاً لِلْعِدّه

پیش از این معلوم شد که بلیّه بـه عنوان مفعولٌ له منصوب است و فساد و قوّهٔ واهمه و ابتلای خلق به آن و شری که از ناحیهٔ قوّهٔ واهمه صادر می‌شود اموری هستند کـه بالعرض داخل درقضـای الٰهی‌اند. پس رواست که بگـوییم مقصود از ابلیس قوّهٔ واهمه، و انظار و مهلت و مستحق خشم خدا شدن و اعمال‌وعده‌های خدا دربـارهٔ آن باشد. وسُخطـه دراین‌جا استعاره است. و چـون سُخط عبارت از حالتی است بـرای انسان، لازمهٔ وجـود سُخط، فرد موردخشمی است کـه اعمال او مورد پسنـد نباشد و از طرفی لازمـهٔ حال ابلیس هنگام سرپیچی از فـرمان خدا و مهلت‌یـافتن از جـانب‌خدا، اعـراض‌خـداونـد از او و پیروان‌اوست. بنـابـراین مشابهتی بین این دو، وجود دارد و رواست‌که لفظ سُخط را برای قوّهٔ واهمه‌استعاره بیاورند.

امّا وعـده‌ای که خـداوند بـرای بقای آن تـا روز معیّن داده‌است بـه قضای حکمت الٰهی بـاز می‌گردد، زیـرا قوّه واهمـه تا فـرا رسیدن قیامـت پابرجـاست و قطعی بودن وعدهٔ خدا دربارهٔ مهلت به معنای مطابق بودن قَدَر با قضاست.

بعضی از حکما گفته‌اند: چون دراینجا صورتی مفروض است که مطرود و ملعـون است لذا اطـلاق لفظ سخط و استحقاق خشم نیکـوست و چون واهمـه برای استحقاق سُخط مهلت یافته است استعاره، استعارهٔ ترشیحی است.

فرموده است: ثُمَّ اسْكَنَ الله سُبحانَه .... وَحَذرهُ ابليسَ وَعَداوَتَهُ

منظور از خـانه‌ای کـه آدم در آن جا سـاکن شد بهشت بـود. و دراین جا، «دار» اشاره به این است که انسان از آغازی که قوّهٔ عاقله بر او افاضه شده، تا زمان بازگشت به پیشگـاه خداوند تا وقتی کـه اوامر خداوند را رعـایت کند و از فطرت اصلی خود منحرف نشود، و از عبادت خداوند روی بـرنگرداند و به غیر او متوجه نشـود، دربهشت است. هرچنـد بهشت دارای مـراتبی است، چنان کـه خداونـد

متعال می‌فرماید: **لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهٰا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْري مِنَ تَحْتِهَاالأَنْهٰارُ** [۵۸]. و به همین دلیل است که پیامبر(ص) فرموده‌است: «هـر مولودی برفطرت خداشناسی متولّد می‌شـود و تحقیقاً پدر و مادر آن طفل، وی را به دین یهـودی یا نصرانی در می‌آورند[۵۹]». زیرا نفـس هرکس پیش از آن کـه جاذبـه‌های خارجـی او را از قبلهٔ حقیقی باز گردانند، به اعتقادات فـاسد و اخلاق پست آلوده نیست. البته رسیدن به مـراتب بالا و غرفـه‌های عالی بعـد از مفارقت نفس از بدن حـاصل می‌شود و رسیدن به کمال بالاتر نیاز به توشهٔ بیشتری دارد.

ارغاد عیش درعبارت امـام(ع) به معنـای شادمـانی به وسیلـهٔ معقولات و معارف کلیّـه است و منظور از ایمنی دربهشت ایمن بـودن درمکانی است کـه تا درآن‌جا باشد خوف و حزنی براو عارض نمی‌شود.

منظور از بـرحذر داشتن آدم از ابلیس ازّ ظاهـر اوامر شرعیّـه و لسان وحی روشن است. چنان کـه خداوند متعال فـرموده‌است: **اِنَّ هذا عَـدوٌّلك و لزوجك**. علّت دشمنی ابلیس با آدم با آنچـه که قبلاً گفتیم روشن شد. بـرای توضیح بیشتر می‌گوییم: چون نفس از عالم مجـرّدات است وقوّهٔ واهمه طبعاً منکر این قسم از ممکنات است، پس امور کلیّه‌ای را که نفس بـه آن امر می‌کند چون خود از ادراك آنها بهره‌ای ندارد منکر آنهـا می‌شود و این از مقتضیّات عداوت ودشمنی است و باز چون نظـام امرنفس و مصلحت آن جز باغلبهٔ بروهم و قـوای بدنی و مقتضای طبع آنها محقّق نمی‌شود واز طـرفی خواست قوا باسرکـوب نفس میسّر نمی‌شود، پس بین این دو نـزاع طبیعی و دشمنی ریشـه‌ای است زیـرا معنـای دشمنی جـز تصوّر این که هرکدام مخالف دیگری است تحقّق نمی‌یابد.

---

۵۸ ـ سورهٔ زمر (۳۹): آیهٔ (۲۰): برای آنها کاخها و عمـارتها بالای یکدیگر بنا شده است که در جلوی آنها نهرهای آب جاری است.

۵۹ ـ كُلُّ مولود يولد علی الفطرة و انّما ابواه هما اللّذان يهوّدانه و ينصّرانهُ.

فرموده است: فَاغْتَرَّهُ عَدُوُّهُ.... مُرافقة الأبْرار

درتوضیح جملهٔ بالا گفته‌اند چون خداوند آدم را از دشمنی ابلیس برحذر داشت او را از خوردن گندم نهی کرد و به آدم تذکّر داد که اگر از آن بخورد به خود ظلم کرده و سزاوار خشم خدا می‌شود. آیهٔ کریمهٔ قرآن دربیان این موضوع می‌فرماید: وَ لاٰ تَقْرَبٰا هٰذِه الشجرةَ فَتَکُونا مِنَ الظّالمین[۶۰]. بعضی گفته‌اند درخت منع شده شجرهٔ ناپاکی بوده‌است که از زمین برآمده و ثبات و قراری برایش نیست و منظور از آن خواسته‌های دنیای فانیَ و خوشیهای جسمانی است که خارج از محدودهٔ فرامین الهٰی است. و مقصود از خوردن آن گذشتن از اعتدال به سمت افراط است. بعضی درتوجیه این که درخت گندم باشد گفته‌اند چون قوام بدن به گندم است و گندم در بیشتر از غذاها دخالت دارد و درحقیقت ثبات بدن به آن می‌باشد. پس اگر منظور از شجرهٔ ممنوعه درخت گندم باشد بهتر خواهد بود. امّا کیفیت فریب دادن آدم به وسیلهٔ ابلیس این است که حقیقت غرور، آرامش یافتن نفس به چیزی است که مطابق هوای دل و خواست آن باشد، هرچند امری شبهه ناك و فریبی از جانب ابلیس باشد. بنابراین فریب خوردن آدم به وسیلهٔ ابلیس به غفلت نفس برمی‌گردد که به وسیلهٔ وسوسه‌ای که خداوند تعالٰی از آن چنین حکایت می‌کند بوده‌است: فَوَسْوَسَ اِلَیْهِ الشَّیْطٰانُ قٰالَ یٰاآدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰی شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاٰیَبْلیٰ[۶۱].

برای روشن شدن حقیقت وسوسه می‌گوییم صدور فعل از انسان به واسطهٔ اموری است که به نظام طبیعی ترتیب یافته باشد. اوّل، تصوّر مناسب بودن فعل است. این مرتبه را داعی می‌نامند. پس از این مرحلهٔ درك حقیقت فعل است که

۶۰ ـ سورهٔ (۲): آیهٔ (۳۵): به این درخت نزدیك نشوید که از ستمکاران خواهید بود.

۶۱ ـ سورهٔ طٰهٰ (۲۰): آیهٔ (۱۲۰): شیطان او را وسوسه کرد و گفت ای آدم آیا تو را بردرخت ابدیّت و ملك جاودانی دلالت کنم.

نفس به انجام آن تمایل پیدا کند، این مرتبه را میل ارادی می‌نامند. و براین میل ارادی حرکت قوّه‌ای که عضلات را برای انجام کار به کار می‌اندازد مترتّب می‌شود، و این را قدرت محرّکه می‌نامند. بنابراین ناگزیر صدور فعل از مجموعهٔ قدرت و اراده است و شیطان در قدرت و ارادهٔ انسان دخالت ندارد. میلی که از تصوّر سودمند و خیربودن فعل ناشی می‌شود برای انجام عمل لازم است و شیطان دراین مرحله نیز دخالت ندارد. پس برای شیطان جایی برای وسوسه کردن باقی نمی‌ماند، مگر در القای توهّم سودمند بودن و خوشایندی فعل، هرچند فعل مخالف امر پروردگار باشد. و این القا در حقیقت وسوسه است و عین آن چیزی است که خداوند تعالیٰ از آن حکایت کرده آنجا که از قول شیطان می‌فرماید: وَمٰاكٰانَ لِی عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطٰانٍ الاّ اَنْ دَعوتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لی [۶۲].

پس از فهمیدن معنای وسوسه روشن می‌شود که متابعت ابلیس به معنای رام شدن نفس برای جذب قوّهٔ واهمه و قوای بدنی است که آنها شیاطینی هستند که انسان را از جهت مقصود و قبله حقیقی، یعنی عبادت حق، باز می‌دارند. و فتنهٔ آنها برای نفس زینت دادن محرّمات خدا برای نفس است.

دربارهٔ این اشکال که گفته‌اند ابلیس قادر نبوده وارد بهشت شود و به مار متوسّل شد و در دهان مار رفته و وارد بهشت شد و به وسوسهٔ آدم پرداخت. حکما گفته‌اند منظور از مار قوّهٔ متخیّله است. توضیح این که قوّه واهمهٔ برای تصرف و برانگیختن قوای محرّکه مانند شهوت و غضب توانایی دارد. و سپاهیان قوهٔ واهمه و شیاطین او که همان قوای شهویّه و غضبیّه باشند درطلب خواسته‌های حسی بدنی هستند و جذب نفس به این خواسته‌ها به تصوّر این که خوشایند و سودمند می‌باشند به توسّط قوهٔ متخیّله صورت می‌گیرد. وجه تشبیه قوّهٔ متخیّله به

۶۲ ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴): آیهٔ (۲۲): من برخلاف حقیقت بر شما هیچ دلیل قاطعی نیاوردم (و تنها شما را به وعده‌های دروغین فریفتم) و شما مرا اجابت کردید.

مار این است که مار موجودی لطیف و دارای حرکت سریع است که می‌تواند در سوراخهای تنگ وارد شود و به تصرّف بسیاری از امور تواناست، به علاوه دارای سمّ کشنده‌ای است که سبب هلاك می‌شود و قوّه متخیّله در سرعت و حرکت و قدرتش برتصرّف سریع و ادراك از دیگر قوا لطیفتر است و واسطه‌ای میان نفس و قوّهٔ واهمه می‌باشد. و زمینه است برای فریب شیطان و القای وسوسه به نفس و سبب نیرومندی است برای هلاك همیشگی و عذاب دائمی بنا براین شبیه‌ترین چیز به مار است و میان این دو مناسبت زیادی است،پس اطلاق لفظ مار برقوّهٔ متخیّله نیکواست.

«نفاسةً علیه» در کلام امام(ع) استعارهٔ ترشیحی است، زیرا جذب نفس به وسیلهٔ قوّهٔ واهمه به بهشت دنیا، مانع از رسیدن نفس به کرامت اخروی و فرود آورندهٔ آن از مرتبهٔ همنشینی ساکنان ملأ اعلا می‌شود و این بزرگترین رقابت میان قوهٔ واهمه و نفس است چنان که خداوند متعال فرموده‌است: «وَفی ذٰلِكَ فَلْیَتَنٰافَسِ الْمُتَنٰافِسُونَ»[۶۳].

قبلاً دانسته شد که جذب نمونهٔ دشمنی است و از لوازم دشمنی رقابت بردشمن است، دربارهٔ آنچه که کمال برای دشمن محسوب شود. بنابراین دراین جا حُسن اطلاق نفاست استعارهٔ ترشیحی است و نصب آن دراین‌جا به عنوان مفعول له می‌باشد.

سخن امام(ع): فَباعَ الیقینَ بِشَکِّه والعزیمة بوهنِهِ ، یعنی چون برای آدم وسوسه و غرور پیدا شد و مطیع آن گردید آنچه را که برای او مانند نور حق و بقاء در بهشت و دوام مطالعهٔ عظمت حق یقین بود با شکّی که به‌وسیلهٔ ابلیس القا شد و او را به دروغ به درخت جاوید و پادشاهی بی‌زوال دعوت می‌کرد، مبادله کرد.

۶۳ـ سورهٔ مطففین (۸۳): آیهٔ (۲۶): بر این نعمتهای بهشتی باید راغبان بر یکدیگر پیشی گیرند.

توضیح این که آنچه از متاع اخروی که خداوند به بندگان صالح خود وعده داده‌است، اموری هستند که حقایق آنها بر بیشتر مردم پوشیده است، نهایت امر با مثل آوردن چیزهای قابل مشاهده از لـذّتهای دنیایی مردم را به نعمتهای اخروی تشویـق کرده‌است. به همیـن دلیل بسیاری از مـردم این که در بهشت چیـز زاید براین دنیا وجـود داشته باشد برقلبشـان خطور نمی‌کند. و چون بـالاتر و بیشتر از نعمتهای دنیوی تصوّر نمی‌کنند، دراین دنیا کوشش آنها به دست آوردن نعمتهای دنیوی است.

هر چند انسان به طور اجمال وعـده‌های خداوند کریم را تصدیق دارد ولی تفـاوت زیادی میـان نعمتهای بهشتی و لـذتهای حـاضر دنیـوی تصوّر نمی‌کنـد تامـوجب ترك لذّتهای دنیـوی برای رسیدن بـه وعده‌های اخروی شـود. بلکه میل طبیعی انسان به لذّتهای این دنیایی است و خیال می‌کند لذتهای دنیایی سودمند سزاوارتـرند و همین خیـال براو چیـره می‌شود هـرچند به حکم عقـل یقین داردکه نعمتهای اخروی سودمندتر و پایدارترنـد. بنابراین گاهی به سبب سرگرم شدن به لذتهای این دنیا و فرو رفتن درآنها غفلت و نسیان بریقینش چیره می‌شود. و همین است معنـای سخن حق تعالیٰ کـه فرمـود «فَنَسِيَ» و گـاهی غفلت کلی حـاصل نمی‌شود بلکه قوّه وهم به دلیل نیرومندیی که دارد با یقین معارضه می‌کند و موجب شك و شبهه می‌شـود. و معنای کلام امام(ع) کـه فرمود: فباع‌الیقین بشکِّه همین است. و منافاتی بین فرمود حق‌تعالی «فَنَسِيَ » و کلام امام(ع) وجود ندارد.

منظور امام(ع) از «العَزیمة بَوهنِه» این است که عزم وتصمیمی که سزاوار بود آدم درطاعت خدا بـه کارگیرد، به ضعف و ناتوانی فروخت، چنـان که خداوند تعالٰی می‌فرماید: وَلَمْ نَجِـدْلَهُ عَـزْماً ، بـه کـار گرفتن لفظ بیع، در کـلام امـام(ع) استعارهٔ زیبایی است، زیرا مدار بیع و فروش برمعاوضهٔ چیزی به چیزی است، چه شئ مورد معامله ارزان باشد یا گران، مانند سخن حق تعالی که می‌فرماید: أُولئكَ

الَّذینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالهُدیٰ فَمٰارَبِحَتْ تِجارَتُهُم وَمٰاکٰانُوا مُهتَدینَ [۶۴].

فرموده است: **فَاسَتبْدَلَ بِالجَذَلِ.... وَتَناسُلِ الذُّرِیَّة**

دراین فراز سخن امام(ع) تقدیم و تأخیری صورت گرفته است. بدین صورت که بلافاصله پس از جملهٔ «وَالعزیمة بوهنه» فَاستَبْدلَ نبوده‌است و تقدیر کلام چنین بوده‌است: **فَاهْبَطَهُ الله اِلی دارالبلیّة وَتَناسُل الذُّریّة فَاستَبْدلَ...**

پس از هبوط، آدم به خداوند تضرّع کرد وخداوند توبهٔ او را پذیرفت و به او کلمهٔ رحمت را آموخت. و به وی وعدهٔ بازگشت به بهشت را داد. اهباط آدم پس از لغزش و فروختن بهشت به دنیا صورت گرفت. و قرآن کریم درسورهٔ بقره به همین ترتیب نقل کرده‌است: **فَاَزَلَّهما الشَیطٰانُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهمَا مِمّا کانا فِیه وَ قُلنَا اهْبِطُوا** [۶۵] و پس از آن می‌فرماید: **فَتَلَقّیٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ کَلِماتٍ فَتٰابَ عَلَیْهِ**.

به همان ترتیبی که امام(ع) داستان آدم را بیان کرده‌است در سورهٔ طه آمده‌است: **وَعَصیٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَویٰ.ثُمَّ اجْتَبَهُ رَبُّهُ فَتٰابَ عَلَیه وَهَدیٰ.قٰالَ اهْبِطا** [۶۶].

امام(ع) اجتباء و توبه را براهباط مقدّم آورده‌است، و هر دو صورت (چه اهباط براجتباء و توبه مقدم شود و چه نشود) زیباست.

حکما گفته‌اند معنای اهباط آدم فرود آمدن او از جایگاه کرامت و استحقاق افاضهٔ نعیم بهشت است. به این شرح که هرگاه نفس ناطقه از خداوند سبحان روگرداند وبه پیروی شیاطین و فرزندان جنّ و رضایت ابلیس توجه کند از رحمت خدا دور می‌شود و صفحهٔ دلش سیاه و از قبول انوار الٰهی ناتوان

۶۴ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۶): ایشانند که گمراهی را بر راه راست خریدند، پس تجارت آنها سود نکرد وراه نیافتند.

۶۵ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۳۶): شیطان آنها را لغزاند و از آنجا که بودند بیرونشان کرد به آنها گفتیم فرود آیید.... آدم از پروردگارش کلماتی را آموخت که موجب پذیرفتن توبهٔ او شد.

۶۶ ـ سورهٔ طٰهٰ (۲۰): آیه (۱۲۱): آدم معصیت پروردگارش را کرد و به گمراهی افتاد. سپس پروردگارش او را مورد توجه قرار داد و توبه‌اش را پذیرفت و هدایتش کرد و فرمود فرود آیید.

می‌گردد. با توجّـه به این توضیح، دار بلیّه و تناسُل ذرّیه اشاره بـه دنیاست. زیرا هرگـاه انسان بـه دنیا تـوجّه کند و بـا تمام وجـود بدان روی آورد از اعـلاعلّیین به اسفل السافلین هبوط کرده‌است و همیشه از بلایی بـه بلایی گرفتار می‌شود. زیرا درهرلحظـه مطلوب و محبوبی از دستش می‌رود. آنچه را کـه می‌طلبد از دستش می‌رود و آنچه را که نمی‌خواهد به سـراغش می‌آید. و اصولاً چه بدبختی و بلایی بـزرگتر از بـریدن از خـدا و توجّـه بـه دنیاست اعـراض از خدا مـوجب دوری از رحمت او و خارج شدن از بهشت است.

اگر اشکال شود که امام(ع) عبارت: تناسُل الذّریه را برای بیان اهـانت به آدم آورده است. درحالی که تناسل الذریّه از امور خیریّه و در ردیف عنایت الهٰی قرار دارد، زیرا به وسیلهٔ آن نوع انسان بقا می‌یابد و فیض استمرارپیدا می‌کند.

در پاسخ می‌گوییم: هرچند تنـاسُل ذریّه خیر است ولی هیچ تناسبی میان این خیـر و بودن در بهشت وجـود ندارد. بـه این دلیل که تنـاسُل ذریّه نسبت بـه کمالی کـه برای فرزندان آدم حـاصل می‌شود، خیراضافی و عـرضی است و اگر این نسبت حاصل شود نسبت اخس به اشرف است زیرا فرود آمدن آدم از بهشت و سقوط او از علوّ و محروم ماندن از افاضات عالیه حق و قرار گرفتن در مرتبه‌ای که درآن حیوانات و حشرات شرکت دارند خسران بزرگ و نقصی آشکار است.

معنای این جملهٔ امام(ع) که فرمود: **فَاسْتَبْدَلَ بِالْجَذَلِ وَجَلاً وَبِالإغْتِرارِ نَدَماً** روشن است زیرا کسی که به عبادت خداوند سبحان رو آورد و از انوار کبریایی او کسب نورانیّت کند و از ماسوای او بکلّی روی گرداند، مسرور و شاد خواهد بود. ولی هرگـاه از آنچه کـه موجب شادمـانی و سرور است اعـراض کند و بـه وسیلهٔ شیطانی کـه او را به بدیها دعوت مـی‌کند و زشتیها را درنظرش می‌آرایـد، به امور پست و بی‌ارزش توجه کند، پردهٔ عصمت خـدا از او برداشته می‌شود و بدیهای او برای بندگان صالحی که بدو بنگـرند آشکار می‌شود، آن‌گاه که عنایت الهیٰ او را

دریابد و رحمت‌ربانی‌به‌وی رو نماید و از خواب‌غفلت‌سربردارد خود را در زندان طبیعت می‌بیند که زنجیرها و غلها او را دربر گرفته‌اند و جهنّم را می‌بیند که بر دو طرف صراط مستقیم برافروخته شده این‌جا از گفتهٔ خدا یادش‌می‌آید: **فَاِمّا یَأْتِیَنَّکُمْ مِنّی هُدَیً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدایَ فَلایَضِلُّ وَ لا یَشْقیٰ.وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْری فَاِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یومَ الْقِیٰمَةِ اَعْمیٰ**[۶۷]. دراین حالت ناگزیر برچنین آینده‌ای فریاد برآورد و از حسرت و پشیمانی دست بردست بزند و از غضبی که از جانب خدا متوجّهش شده هراسناك باشد زیرا در نافرمانی از خدا افراط کرده است.

مقصود از این جملهٔ امام(ع): **ثُمّ بَسَط الله فی توبتهِ ولَقّاهُ کلمةَ رَحمتهِ**، این است که در جود خداوندی نه بخلی است و نه منعی. پس نقصی که وجود دارد از ناحیهٔ قابل (انسان) و عدم استعداد اوست؛ زیرا هرگاه نفس برای درك رحمت حق آماده شود عنایت الهیٰ او را در می‌یابد و از ورطهٔ هلاك ابدی نجات می‌بخشد و در برابر ابلیس و سپاهیانش یاریش می‌دهد و به زشتی افعالی که شیطان او را به آنها دعوت می‌کند بینایش می‌سازد. با این تأییدات الٰهی دربرابر ابلیس و جنودش مقاومت می‌کند و مواظب فریب و حیلهٔ شیطانی خواهد بود این است معنای تضرّع و توبهٔ به سوی خدا.

معنای کلمهٔ رحمتی که خداوند به آدم تلقّی کرد این است که فیوضات الٰهی، آنچه را که سبب گمراهی می‌شود از انسان برطرف می‌کند و همین رفع مانع وسیلهٔ در نیفتادن انسان به گودالهای هلاکت می‌شود و توجّه او را از بهشتِ کم ارزش به قبلهٔ حقیقی برمی‌گرداند ولحظه به لحظه به وسیلهٔ فرشتگان مدد می‌شودو او را به درجات عالی بهشت بالا می‌برد.

---

۶۷ ـ طه (۲۰): آیهٔ (۱۲۳): ای فرزندان آدم از جانب من برای شما هدایت کننده‌ای می‌آید، آن که از هدایت من پیروی کند گمراه و بدبخت نمی‌شود و آن که از یاد من روگرداند زندگی براو سخت می‌شود و در روز قیامت کور محشورش می‌کنیم.

این جملهٔ امام(ع): **وَعَدهُ المَرَدَّ إلىٰ جَنَّتِهِ**، اشاره به وعده الٰهی است که در لسان کریم چنین آمده‌است: **فَمَنِ اتَّبَعَ هُداىٰ فَلايَضِلُّ ولاٰ يَشْقىٰ، ياايُّهَاالَّذينَ امَنُوا تُوبُوا اِلىَ الله تَوْبَةً نَصُوحاً عَسىٰ رَبُكُم اَنْ يُكَفِّر عَنكُمْ سَيّئاتِكُمْ وَيُدخِلَكُمْ جَنّاتٍ تَجْرى مِنْ تَحْتِها الاَنْهارُ** [۶۸] و همچنین دیگر وعده‌هایی که خدا به توبه کنندگان داده‌است. این بود آنچه که دربارهٔ معنای تأویلی این داستان وارد شده‌بود.

وَ آصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وُلْدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ، وَ عَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ، لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَاللهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَ اجْتَالَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَ اقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ، فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يُرُوهُمُ الآيَاتِ الْمُقَدَّرَةَ: مِنْ سَقْفٍ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ، وَ مِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ، وَ مَعَايِشَ تُحْيِيهِمْ وَ آجَالٍ تُفْنِيهِمْ، وَ أَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ، وَ أَحْدَاثٍ تَتَابَعُ عَلَيْهِمْ؛ وَ لَمْ يُخْلِ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ، أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ، أَوْحُجَّةٍ لاَزِمَةٍ، أَوْمَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ: رُسُلٌ لاَ تُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ، وَلاَ كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ: مِنْ سَابِقٍ سُمِّيَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ، أَوْغَابِرٍ عَرَّفَهُ مَنْ قَبْلَهُ: عَلَى ذٰلِكَ نُسِلَتِ الْقُرُونُ، وَ مَضَتِ الدُّهُورُ، وَ سَلَفَتِ الآبَاءُ وَ خَلَفَتِ الْأَبْنَاءُ، إِلَى أَنْ بَعَثَ اللهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّداً رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ لِإنْجَازِعِدَتِهِ، وَ تَمَامِ نُبُوَّتِهِ، مَأْخُوذًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقُهُ، مَشْهُورَةً سِمَاتُهُ كَرِيمًا مِيلاَدُهُ. وَ أَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ مِلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ، وَ أَهْوَاءٌ مُنْتَشِرَةٌ وَ طَوَائِفُ مُتَشَتِّتَةٌ، بَيْنَ مُشَبِّهٍ لِلَّهِ بِخَلْقِهِ أَوْ مُلْحِدٍ فِي اسْمِهِ، أَوْ مُشِيرٍ إِلَى غَيْرِهِ، فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلاَلَةِ، وَ أَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهالَةِ. ثُمَّ اخْتَارَ سُبْحَانَهُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ و آلِهِ لِقَاءَهُ، وَرَضِيَ لَهُ مَا عِنْدَهُ، وَ أَكْرَمَهُ عَنْ دَارِالدُّنْيَا، وَ رَغِبَ بِهِ عَنْ مُقَارَنَةِ الْبَلْوَى، فَقَبَضَهُ إِلَيْهِ كَرِيمًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ خَلَّفَ فِيكُمْ مَاخَلَّفَتِ الْأَنْبِيَاءُ فِي أُمَمِهَا - إِذْ لَمْ يَتْرُكُوهُمْ هَمَلاً: بِغَيْرِ طَرِيقٍ وَاضِحٍ، وَلاَعَلَمٍ قَائِمٍ :كِتَابَ رَبِّكُمْ فِيكُمْ: مُبَيِّناً

۶۸ـ سورهٔ تحریم (۶۶): آیهٔ (۸): ای مؤمنان به درگاه خدا توبهٔ نصوح کنید باشد که پروردگار گناهانتان را مستور و محو کند و شما را در باغهای بهشتی که زیر درختانش نهرها جاری است وارد کند.

حَلاَلَهُ وَ حَرَامَهُ، وَ فَرَائِضَهُ وَفَضَائِلَهُ، وَ نَاسِخَهُ وَ مَنْسُوخَهُ، وَ رُخَصَهُ وَ عَزَائِمَهُ، وَ خَاصَّهُ وَ عَامَّهُ، وَ عِبَرَهُ وَأَمْثَالَهُ، وَ مُرْسَلَهُ وَ مَحْدُودَهُ، وَ مُحْكَمَهُ وَمُتَشَابِهَهُ، مُفَسِّرًا مُجْمَلَهُ، وَ مُبَيِّناً غَوَامِضَهُ، بَيْنَ مَأْخُوذٍ مِيثَاقِ فِي عِلْمِهِ، وَ مُوَسَّعٍ عَلَى الْعِبَادِ فِي جَهْلِهِ. وَ بَيْنَ مُثْبَتٍ فِي الْكِتَابِ فَرْضُهُ وَ مَعْلُومٍ فِي السُّنَّةِ نَسْخُهُ، وَ وَاجِبٍ فِي السُّنَّةِ أَخْذُهُ، وَ مُرَخَّصٍ فِي الْكِتَابِ تَرْكُهُ، وَ بَيْنَ وَاجِبٍ بِوَقْتِهِ، وَ زَائِلٍ فِي مُسْتَقْبَلِهِ. وَ مُبَايَنٍ بَيْنَ مَحَارِمِهِ: مِنْ كَبِيرٍ أَوْعَدَ عَلَيْهِ نِيرَانَهُ، أَوْصَغِيرٍ أَرْصَدَلَهُ غُفْرَانَهُ. وَ بَيْنَ مَقْبُولٍ فِي أَدْنَاهُ، مُوَسَّعٌ فِي أَقْصَاهُ.

اصطفاء: برگزیدن

اجتالتهم: آنها را از قصدشان برگردانید

فطرة: خلقت

مهاد: زمین

أحداث: سختیها. اختصاص احداث به سختیها اختصاص عرفی است.

محجّة: راه استوار و روشن

قَرْن: امّت

عده: وعده

انجاز: قطعی شدن

سمه: علامت، نشان

مُلحِدْ: برگشتن از حق بعد از روی آوردن به آن

انداد: امثال (برگزیدن مثل و مانند خدا از مخلوقین)

واتَرَ: پیاپی فرستاد

أَوْصاب: امراض

حُجّة: دلیلی که انسان با آن برغیرغلبه کند.

غابِر: پایدار ـ ناپدار (از اضداد)

نَسَلَت: پشت سرهم گذشتند. از ریزش پَرِ پرنده و افتادن کرك و پشم حیوان گرفته شده‌است.

میلادُ الرَّجل: زمان و مکان ولادت مرد

نَسخ: از بین بردن

رخصه: کسی که درکاری سهل انگاری می‌کند.

عزیمه: همّت. لغت رخصه، نَسخ وعزیمه درعرف چنان که ذکر خواهیم کرد به معانی دیگری نیز اختصاص دارد.

أَرصَدْتُ لَهُ کذا: آن کار را برایش مهیّا کردم.

«سپس خداوند سبحان از میان فرزندان آدم انبیا را برگزید و از آنان بر

رساندن وحی و تبلیغ رسالت و ادای امانت پیمـان گرفت و این زمانی بودکه بیشتر مردم دین خدا را تغییر داده و با حق بیگانه شده و برای خدا شریکانی قرار دادند و شیاطین آنهـا را از معرفت خدا دور و از پـرستش او بازداشتند. پس از این خـداوند فرستادگان خویش رادرمیان آنان برانگیخت و آنهـا را پیاپی به سوی مردم فرستاد تا آن عهـد فطـری و پیمـان اَلَستی را از آنـان بخـواهنـد و نعمت فـرامـوش شـده را یادآورشـان شوند و بـا تبلیغ، حجّت را برآنان تمـام و استعدادهای عقـلانی آنها را شکوفا کنند. آیات و نشانه‌های قـدرت خداوندی را به ایشان نشان دهند. آن آیات عبارت است از سقف آسمـانی که بالای سرشـان افراشته شده و گهـوارهٔ زمینی که زیرپایشان گسترانیده و وسایل حیات کـه با آن زندگی می‌کنند و اجلهایی که با آن نابود می‌شوند و بیمـاریهایی که با آن پیر می‌شوند و از پیشامدهـای پیاپی که برآنها وارد می‌شود.

خداونـد متعال بنـدگان خـود را از وجود پیـامبری مـرسل و کتابـی منزل و برهانی حتمـی و راه و دینی استوار محروم نساخت. کمی یـاور و بسیاری دشمنان انبیا را از انجـام وظیفه باز نداشت.بـه پیامبران پیشین نـام پیامبر آینده گفتـه شد و پیامبر قبلی پیامبر بعدی را معرّفی کرده‌است.

به این ترتیب قرنها و روزگاران بسیار گذشت، پدران رفتند و فرزندان جای آنها را گرفتنـد. تا این که خداوند سبحـان محمد(ص) رابه عنوان فـرستادهٔ خویش برای انجام وعده‌های خود و اتمام رسالتش فرستاد و از انبیای گذشته پیمان اقرار به او گرفته شـده بود. نشانه‌هـای او شهرت یافت. زمان و مکـان ولادتش پسندیده، و دراین روزگار مردم روی زمین دارای ملّتهای پراکنده و هـوسهای گوناگون و عقاید متعدّد بودند، گروهی خدا را به خلق خود تشبیه می‌کردند. وگروهی خدا را به اسامی دلخواه خود می‌نامیدند و گروهی به غیر خدا توجّه داشتند. سپس خداوند به وسیلهٔ محمّد(ص) آنان را از گمراهی نجات داد و به وسیله شخصیّت او آنان را از نادانی رهایی بخشیـد. آن‌گاه بـرای محمّد(ص) مقـام قرب و لقای خـودش را برگـزید و مرتبه‌ای که برای هیچ کس فراهـم نشده بـرای او پسـندید. توجّه او را از دنیا به سوی

خود معطوف داشت و از بلا و مصیبت رهائیش داد و بزرگوارانه و با احترام روحش را قبض فرمود (درود بی‌پایان براو و آلش باد).

پیامبر دربین شما (مردم) چیزی را که پیامبران پیشین درمیان امّت خود گذاشتند به جا گذاشت. چون انبیا مردم را سرگردان و بدون رهبر و راه روشن رها نمی‌کرده‌اند، آن حضرت هم درمیان شما کتاب خدا را به جا گذاشت، که بیان کنندهٔ حلال و حرام، مستحب و واجب، ناسخ و منسوخ رخصتها و عزیمتها، عام و خاص، عبرتها و امثال، مطلق و مقیّد، محکم و متشابه، و تفسیر کنندهٔ مجمل و بیان کننده مشکلات بود.

درقرآن امور دیگری نیز هست: اموری که دانستن آنها را لازم می‌داند و چیزهایی که ندانستن آنها منعی ندارد. اموری که وجوب آنها درکتاب ثابت است ولی در سنّت نسخشان معلوم شده ویا چیزی که عمل به آن در سنّت واجب است و درکتاب ترك آنها آزاد می‌باشد. و چیزی که دروقت مخصوص واجب شده و درغیر وقت آن واجب نیست. قرآن بین چیزهای حرام شده فرق گذارده. گناه کبیره‌ای که وعدهٔ آتش داده شده و گناه صغیره‌ای که قابل آمرزش است. و نیز اموری که اندك آن مورد پذیرش است و بسیارش شایسته وپسندیده ودرعین حال تحمیلی هم نمی‌باشد.»

بحث اوّل ـ ضمیر در کلمهٔ «فی وَلَدِهِ» به آدم(ع) باز می گردد. یعنی خداوند از نژاد آدم(ع) انبیایی را برگزید. حال اگر این کلام اشاره به آدمی که نوع انسانی است باشد، نسبت تولّد یافتن از او عرفاً روشن است. زیرا هریك از اشخاص دراصطلاح اهل تأویل فرزندان همین نوع هستند و باز درمعنی فرقی نمی‌کند که مقصود از آدم، اوّل شخص باشد که در روی زمین پدید آمده‌است.

برگزیدن انبیا به وسیلهٔ خدا به معنای افاضهٔ کمال نبوّت به آنها برحسب آنچه که عنایت الهیٰ از قبول و استعداد انبیاست می‌باشد. و مراد از اخذ میثاق

وحی و ادای امانت تبلیغ رسالت، حکم حکمت الهیٰ برآنها به لحاظ وظیفه‌ای که در ضبط وحی در لوح وجود خود دارند می‌باشد، که نفوس ناقصه را به وسیلهٔ قدرت استعدادی که خداوند به آنها داده‌است، به خداوند جذب کنند و با کمالی که خداوند به آنها بخشیده قدرت دارند که ابنای ناقص نوع خود را کمال ببخشند.

چون در عرف عهد و پیمان گرفتن به معنای الزام انسان به امری و تأکید برقیام آن است. و التزام عملی به آن بستگی به درجهٔ ایمان و ناظر دانستن خدا دارد، و از طرفی حکم الهیٰ برارسال نفوس انسانی به این عالم مقرر شده و مقصود عنایت الهیٰ از این بعث و انگیزش این بوده‌است که آنچه درنفس انسانها بالقوّه وجود دارد به کمال فعلی برسد و این هدف حاصل نمی‌شده‌است مگر این که بعضی را راهنمای بعضی قراردهد. ا ز راهنمایان بشری عهد و پیمان گرفته است که وظیفهٔ خود را در ارشاد خلق به انجام برسانند. وبدین لحاظ کار انبیا و تعهّد آنها در مقابل رساندن دین خدا به مردم وارشاد آنها، شباهت یافته است به امانتی که مردم درنزد هم می‌گذارند. پس اطلاق این الفاظ بروحی الهٰی که درنزد انبیاست و استعاره آوردن برای آن معانی زیباست.

کلام امام(ع) که فرمود: **لَمّا بَدَّلَ اَکْثَر خَلْقِ الله عَهْدَهُم... اِلیٰ** آخره به حکمت الهٰی در وجود انبیا و لوازم آن اشاره دارد.

این کلام امام(ع) یك قضیّهٔ شرطیّهٔ متّصله‌ای است که تالی آن به دلیل پیوستگی داستان انبیا به داستان آدم، مقدّم بیان شده‌است. تقدیر کلام امام(ع) چنین بوده‌است: **لَمّا بَدَّلَ اکثَرَ خَلْقِ اللهَ عهده الیهم** [جملهٔ شرطیّه] **اِصْطَفیٰ سُبحانَهُ مِنْ وَلَدِهِ انبیاءَ اَخذُ عَلی الوحی میثاقهم فَبَعَثَهُم فی‌الخلق** (جواب شرط).

عهدی که آدم(ع) بدان اشاره کرده است همان معنایی است که در آیهٔ

شـریفـهٔ قـرآن آمـده اسـت: **وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**[۱]. در تفسیر این آیه ابن‌عبّـاس گفته است هنگامی که خداوند آدم(ع) را آفـرید برپشت او دست کشید و تمام انسانهایی را که تا روز قیامت آفریده می‌شوند از پشت آدم خارج ساخت و به آنها گفت آیا من پـروردگار شما نیستم؟ گفتند چرا. آن گاه ندا دادند که امروز قلم از آنچه که باید تا روز قیامت تحقق بیابد رقم زد.

مقصود از پدید آوردن ذریّهٔ آدم ازپشت آدم این است که وجود نوع انسانی به وسیلهٔ قلم قضـای الٰهی نیز همهٔ افراد مـورد نظراند بدین معنی کـه آنچه تا روز قیامت از بنـی‌آدم پدید آیـد درعلم الٰهی وجود دارد. مقصـود از تقدیـر الهی و به پایان رسیدن کار قلم همین است.

مقصود از شهادت بنی‌آدم برنفس خود این است که به زبان نیاز به خداوند عرضه داشتند که او معبود مطلق است و خدایی جز او نیست.

به صورت قضیّهٔ شرطیّه از کلام امـام(ع) استفاده می‌شود که بیشتر فرزندان آدم از پیمان اطاعت خدا و پایداری بر صراط مستقیمو عدم اطاعت‌ازشیطان سر برتافتند، زیرا که حبّ دنیا برآنها غلبه دارد و موجب دور شدن از مقتضای فطرت اصلی که برآنها آفریده شده‌اند می‌شود و توجّه آنها را از قبلهٔ حقیقی که باید به آن توجّه کنندبرمی گرداند. این‌انحراف از فطرت اصلی‌بدین‌سبب‌است‌که از نیروهای بدنی ویژه‌ای که به طرف کمال می‌روند تـرکیب شده‌اند و نا گزیر بیشترشان پیمان شکنی کـردند. و بـه عبـادت خداونـد ادامـه ندادنـد و بـر راه راست حق پایـدار نماندند و به خاطر اطاعت و پرستش شیطان از خدا فرمان نبردند چنان که خدای سبحان می‌فرماید: **اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰابَنىٓ ءَادَمَ اَنْ لاٰتَعْبُدُوا الشَّيْطٰانَ**[۲].

انسان به صـورت همان ترکیب عنصری، لذّتهای زودگـذر زندگی موجب

---

۱ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۱۷۲): هنگامی که پروردگار تو از پشت آدم ذریه آدم را پدید آورد.

۲ ـ سورهٔ یٰس (۳۶): آیهٔ (۶۰): ای فرزند آدم آیا با شما پیمان نبستم که شیطان را نپرستید.

می‌شود دربارهٔ حق جاهل و از شکر مداوم که شایستهٔ خداوند است غافل بماند. و چون پیمان دیرینه را فراموش کرده‌اند برای خداوند شبه و مثل برگرفته‌اند و شیاطین آنها را از گواراترین میوه‌های بهشتی که معرفت خداست باز دارند و از پرستش خداوند که نردبان و وسیله برای چیدن میوه‌های بهشتی است، باز داشت.

چون شأن انسانها پیمان شکنی ودیگر مطالب بوده‌است، در حکمت الٰهی واجب شده است که دسته‌ای از آنها را به کمال والایی اختصاص دهد که بدان وسیله ابنای نوع را از مسیرهای انحرافی باز دارد و افراد ناقص یعنی فروتر از خودشان را کمال ببخشند. این دسته گروه انبیا(ع) می‌باشند و به نتیجهٔ کار آنها در کلام امام(ع) چنین اشاره شده‌است: لِیَسْتادوهم میثاق فطرتِهِ یعنی خدا انبیا را برای آن هدفی که آفریده شده و برآن سرشته شده‌اند برانگیخت تا به عبودیّت خداوند اقرار کنند و انسانها را که پیرو شهوات باطنی و سرگرم لذّات وهمی زودگذر شده‌اند، باز دارند و به خدا هدایت کنند. این بعث و جذب انبیا گاهی به تذکّر دادن نعمتهای مادّی خداوند و آگاه کردن آنان برلزوم شکرگزاری بخششهای بزرگ خداست، و گاهی با ترغیب و تشویق به درجاتی که خداوند برای اولیای خود فراهم آورده‌است، و گاهی به ترساندن از عذاب جهنّم که خداوند برای دشمنان ستمگرش آماده ساخته است، و گاهی به ایجاد تنفّر از اموریست دنیا و خوار شمردن آنها می‌باشد.

امام(ع) به موارد فوق با جملهٔ : یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِه اشاره فرموده است.

چون اثبات هر موضوعی نیاز به استدلال قانع کننده و برهان اثباتی دارد انبیا در تبلیغ رسالت پروردگار برعلیه منحرفان استدلال کرده و آنها را از روز ملاقات پروردگار که وعده داده‌شده ترسانده و به دلایلی چند بریگانگی خدا و این که او به تنهایی شایستهٔ پرستش است اشاره کرده‌اند و این مقصود امام(ع) از جمله: دفائنُ العقول و کنوزها.

استعمال دفائن در کلام امام(ع) استعارهٔ لطیفی است. چون گوهرهای خرد و نتایج اندیشه در وجود انسانها بالقوّه موجود بوده‌است، به گنجینه‌های نهفته شباهت پیدا کرده و استعاره آوردن دفینه برای آنها شکلی زیبا یافته است.

چون انبیا برای آماده ساختن نفوس و استخراج و اظهار جواهر اندیشهٔ انسانها اساس و اصل هستند، نسبت برانگیختن افکار به آنها زیباست و برای این که انسانها را ارشاد کنند نیاز به ادلّه و براهین و زمینه‌هایی دارند که عبارت از نشانه‌های قدرت الٰهی است که در عبارت امٰام(ع) به شرح زیر آمده‌است:

آسمان برافراشته‌ای که دارای تازگیهای صنع الٰهی و عجایب حکمت خداوندی است و زمینی که در زیرپای انسانها گسترده شده که درآن تصرّف می‌کنند و نیازمندیهای زندگی را به دست می‌آورند و قوام حیاتشان را تأمین می‌کنند و تا پایان عمر از نعمتهای زمین بهره‌مند می‌شوند، و زمانی که برای زندگی آنها مقدّر شده‌است که پس از آن از این دنیا رخت برمی‌بندند و به سوی پروردگارشان باز می‌گردند، بزرگترین دلیلی است که انسان را از کارهای زشت‌باز می‌دارد و به حق تعالٰی توجّه می‌دهد یاد مرگ و رجوع به خداست. لذا پیامبر اسلام فرموده‌اند «از آنچه که لذّات را نابود می‌کند فراوان یاد کنید» همچنین یاد بیماریهایی که قوای انسان را به تحلیل می‌برد و او را پیر می‌کند، و مصیبتهایی که پیاپی به انسان عارض می‌شود، همهٔ اینها زمینه‌های استدلال انبیا برای مردم است تا آنها را توجّه دهند که مصائب از طرف خداوند قدرتمندی به وجود آمده‌اند که دارای سلطه وسیطره است. و او پادشاه مطلقی است، که خلق و امر به فرمان اوست تا در ذهن انسانها پیمانی را که در فطرت اصلی‌شان بوده و با خدا در روز الست بسته بودند که او واحد و حق و شایستهٔ پرستش است و اینك فراموش کرده‌اند که دوباره برقرار و تثبیت کنند. قرآن کریم به این آیات و نشانه‌ها اشاره کرده و می‌فرماید: **وَجَعَلْنَا السَّمٰاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَهُمْ عَنْ آياتِهَا**

مُعْرِضُونَ [۳]. و باز می‌فرماید: اِنّ فی خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالارْضِ وَاخْتلافِ اللَّیْلِ وَالنَّهٰارِ وَالْفُلْكِ الَّتی تَجْری فی البَحْرِ بِمٰا یَنْفَعُ النّاسَ وَمٰا انْزَلَ الله مِنَ السَّمٰاءِ مِنْ مٰاءٍ فَاَحْیٰا بِهِ الاَرْضَ بَعْدَمَوْتِهٰا [۴].

و باز می‌فرماید: وَالسَّمٰاءَ بَنَیْنٰاها بِاَیْدٍ وَاِنّاٰلمُوسِعُونَ وَالاَرْضَ فَرَشْنٰاها فَنِعْمَ الْمٰاهِدُونَ وَمِنْ كُلِّ شَیءٍ خَلَقْنٰا زَوْجَیْنِ لَعَلَّكُم تَذَكَّرُون [۵].

علاوه براینها نشانه‌هایی که برذات مقدّس حق دلالت دارند و استدلال خداوند متعال به زبان انبیا که ترجمان وحی برخلق می‌باشند تا آنها را با توجه به این الطاف به قرب خدا ارشاد و به کرانهٔ اقیانوس عزّت حق و رسیدن به محضر قدس ربوبی هدایت کنند، بالاتر است خداوند از آنچه را که مشرکان می گویند: وَاِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ‌اللهِ لاتُحْصُوهٰا اِنَّ الاِنْسٰانَ لَظَلُومٌ كَفّٰارٌ .

فرموده است: وَلَمْ یُخْلِ سبحانه... الی قوله خَلَفَتِ الاَبناءُ

این سخن امام(ع) به عنایت خاص خداوند نسبت به خلق اشاره دارد به این شرح که هیچ امّتی را بدون پیامبری که آنها را به سوی خداوند راهنمایی کند نگذاشته است. خداوند متعال می‌فرماید: وَ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلاّ خَلاٰفیهٰا نَذیرٌ [۶].

خداوند هیچ امّتی را بدون کتابی که آنها را به عبادت خود فرا خواند و عهد

---

۳ ـ سورهٔ انبیا (۲۱): آیهٔ (۳۲): آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم، ناسپاسان از نشانه‌های ما اعراض می‌کنند.

۴ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۶۴): در آفرینش آسمانها و زمین و گذشت شب و روز و کشتیهایی که به نفع مردم در دریا حرکت می‌کنند و آبی که خداوند از آسمان فرو می‌فرستد و زمین را پس از مرگ زنده می‌کند نشانه‌هایی است برخداوند برای اهل خرد.

۵ ـ سورهٔ ذاریات (۵۱): آیهٔ (۴۷): آسمان را به قدرت خود برپا داشتیم و زمین را توسعه دادیم و گسترانیدیم چه نیکو گسترش دهنده‌ای است خداوند و هرچیزی را جفت آفریدیم شاید متوجه نعمتهای خدا شوید.

۶ ـ سورهٔ فاطر (۳۵): آیهٔ (۲۴): هیچ امّتی نبود جز آن که درمیان آنها بیم دهنده‌ای بود.

فراموش شده را بـه یادشان آورد و اخبار و عبرت گذشتگان را برایشـان بازگوید ، وا نگذاشت، کتاب را راهنمـای آنها قرار داد و ادلّهٔ قاطع و بـراهین قانع کننده‌ای که در قرآن آمده‌است استدلال کرد و نظام امورشان را توضیح داد و آنها را به مبدأ و معاد متوجّه ساخت.

قضیـهٔ منفصلـه‌ای کـه در کـلام فـوق‌الـذکـر آمـده‌است قضیّـهٔ منفصلـهٔ مانعةالخلو است[۷].

فرموده است: رُسُلٌ لا تُقَصِّرُ بِهِم قِلَّةُ عَدَدِهم وَلاکَثْرَة الْمُکَذِّبینَ لَهُم

سخن امام(ع) اشاره بـه این است که هرچند عـدد انبیا نسبت به جمعیّت اندك است و تعداد تکـذیب کنندگان فراوان، همچنـان که هرپیامبـری که درمیان امّتی مبعـوث شدگروهـی با او به مخـالفت برخـاسته، دشمنی کـرده وسخن او را تکذیـب کردند ولی هیـچ یك از این تکذیبهـا قصوری در ادای تکلیف بـه وجود نیاورد و از اقـدام برای ارشـاد مردم بـه آنچه مصلحت معـاش و معادشـان بود و درعین حال ناخوشایند بود باز نـداشت. بلکه هریك به تنهایی بپاخواست و مردم را به طـاعت پروردگـار دعوت کرد و در پیکـار با دشمنـان دین متحمل رنجهای بی‌شماری شد. و دعوت خداوند را بـا عنایت و توجّه او دراطراف زمین نشر داد، تا این کـه آثار دین محفوظ و سنّتهـای الٰهی استوار گـردید تا زمـانی که حکمت الٰهی اقتضا کرد به جای پیامبر قبلی پیـامبر بعدی مبعوث شود. دراین‌باره خداوند متعال می‌فرماید: رُسُلاً مُبَشّرینَ و مُنْذِرینَ لِئلاَّ یَکُونَ لِلنّاسِ عَلیَ الله حُجَّةٌ[۷].

---

۷ ـ منفصله مـا نعةالخلو قضیه‌ای است که دوطرف تصـور قابل اجتماع‌اند، چنان که گفتـه شود زید در دریا نیست یا غرق نمی‌شود ممکن نیست زید در دریا نباشد و غرق شود ولی ممکن است که در دریا باشد و غرق نشود در این جا منظور این است که بدون پیامبر و کتاب هدایت ممکن نیست. ـ م.

۸ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۱۶۵): پیامبرانی که بشارت دهنده و بیم دهنده بودند فرستادیم تا مردم را برخدا حجّتی نباشد.

فرموده است: مِنْ سابِقٍ سُمِّیَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ

دراین عبارت امام(ع) «مِنْ» برای بیان تمیز و تبیین فضیلت انبیاست. مقصود این است که خداوند پیامبران سابق را از وجود پیامبران آینده آگاه ساخته بود. بنابراین بعضی از آنها مقدمهٔ تصدیق بعضی دیگر بودند، همانند عیسی(ع) برای پیامبر اسلام، چنان که خداوند از قول عیسی نقل می‌کند: وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ یَأْتِی مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ اَحْمَد [۹] و پیامبران بعد پیامبران قبل را تأیید کرده‌اند چنان که پیامبر اسلام پیامبران گذشته را مورد تأیید قرار داد به این ترتیب کار ادامه یافت و نظام الهی پابرجا شد.

فرموده است: مَضَتِ الْأُمَمُ وَسَلَفَتِ الآبَاءُ.... الی قوله من الجهالة.

امام(ع) سیر نبوت را دراین خطبه از آدم شروع و به پیامبر اسلام پایان می‌دهد. ترتیب طبیعی نیز همین است. زیرا هدف از طینت نبوت خاتم‌الانبیا می‌باشد چنان قرآن کریم به این حقیقت گویاست: مٰاکٰانَ مُحَمَّدٌ اَبٰا اَحَدٍ مِنْ رِجٰالِکُمْ وَلٰکِنْ رَسُولَ الله وَخٰاتَمَ النَّبِیّینَ [۱۰].

سپس امام(ع) کیفیت هدایت یافتن خلق و نظام یافتن امور معاش و معادشان را به وسیله پیامبر بیان داشته است تا ذهن شنوندگان را برای ارشاد و هدایت آماده سازد و مصالح دینی و دنیایی آنها را توضیح دهد لذا به این حقیقت اشاره فرموده‌است که پیامبر اسلام نتیجه وجودی همه انبیا و برای به پایان رساندن کار آنها مبعوث شده‌است آنجا که می‌فرماید «خداوند متعال برای انجام وعده‌هایی که به زبان انبیای پیشین به خلق داده‌بود محمّد(ص) را برانگیخت و

---

۹ ـ سوره صف (۶۱) : آیه (۶): من بشارت دهنده هستم به رسولی که بعد از من می‌آید و نام او احمد است.

۱۰ ـ سوره احزاب (۳۳): آیه (۴۰): پیامبر پدر هیچ یك از شما نیست ولی رسول خدا و خاتم انبیا است.

نبوت را بدو پایان بخشید».

فرموده است: **مَأْخُوذاً عَلَیَ النَبِیّینَ میثاقَهُ**

کلمه **مأخوذ** درعبارت امام(ع) به حال منصوب است و فعل آن بعث و ذوالحال پیامبر(ص) می‌باشد. بقیه کلمات منصوب عبارت امام(ع) نیز به عنوان حال منصوب‌اند. مقصود از گرفتن میثاق پیامبر از انبیا بنابرآنچه که ذکرشد امر نهفته در فطرت آنهاست که اعتراف به حقانیت پیامبر اسلام و تصدیق دیانتش می‌باشد. زیرا تصدیق نبوّت پیامبر اسلام از جمله عبادت حقّ سبحانه به شمار می‌آید. معنای کلام این است که خداوند پیامبر را برانگیخت درحالی که تصدیق نبوّت او را از انبیا و دیگران گرفته بود. و نشانه‌های ظهور و بشارت به مقدم او با توجّه به نجابت خانوادگی و بزرگواری نسب‌و اهمیت‌زمانی‌که به پیامبری مبعوث شد درمیان آنها مشهور بود. پس از این که امام(ع) بیان می‌فرماید که خداوند پیمان نبوّت پیامبر را از انبیای قبل گرفته است و مزیّت بعثت پیامبر و فضیلت شرع رسول گرامی و چگونگی بهره‌مند شدن مردم از شریعت رسول اشاره کرده و می‌فرماید «در روز بعثت پیامبر مردم مختلفی در روی زمین بودند و خواسته‌های مختلفی‌داشتند و آرای‌مختلف و متشتّت درمیان‌گروههای پراکنده وجود داشت».

«**واو**» در «**وَ اهل‌الارض**» نیز حالیه است و جمله محلاً منصوب می‌باشد و «**اهواء**» خبر برای مبتدای محذوف است و دراصل «**اهوائُهُمْ اهـواءِ متفرّقه**» بوده‌است و همچنین کلمهٔ «**وَطوائف**» دراصل **وَطوائفهم طرایقٌ مَتَشتِّةَ** بوده است. یعنی خداوند پیامبر را برانگیخت درحالی که در روز بعثت آن حضرت مردم دینهای مختلف و نیز آراء گونا گون داشتند به شرح زیر:

گروهی دارای شریعت بودند مانند یهود، نصارا، صائبین‌ومجوس‌که دیانت آنها از بین رفته بود. اگر چه بدانها منتسب بودند و به صورت کسانی که تشبّه به دیانت داشته‌باشند باقی‌مانده‌بودند. آنچه‌که در دست آنها مانده بود دیانت تشبیه

و تجسّم بود، چنان که قرآن کریم از آنها چنین حکایت می‌کند: **وَقالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصارىٰ نَحْنُ اَبْناءُ اللهِ وَاَحِبّاؤُه**[۱۱]، **وَقالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقالَتِ النَّصارىٰ الْمَسيحُ ابْنُ الله**[۱۲]. **وَ قالَتِ اليَهُودُ يَدُاللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ اَيْديهِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا**[۱۳].

مجوس دو مبدأ را قبـول داشتند. خیر را به یك مبدأ و شرّ را بـه مبدأ دیگر نسبت می‌دادند. پنـدار آنها این بـود که میـان این دو مبدأ جنگی در گـرفته است وفرشتگان میانجی شدند و میان آن دو بدین صـورت صلح برقرار کردند که عالم سفـلا مدّت هفت هـزار سال بـه مبدأ شـر اختصـاص داشته بـاشد امـا آنان کـه خواستـه‌ها و افکـار مختلف دارند و دستجـات پراکنده‌ای هستنـد به چنـد دسته تقسیم می‌شونـد. بعضی از اعراب مکّه بودنـد که اهل دیانت نبودنـد ونیز بعضی دیگر که ساکن مکه نبودند عقیـدهٔ به تعطیل داشتند و بعضی محصّله بودند، آنها که به تعطیل عقیده داشتند به سه دسته تقسیم می‌شدند:

۱ ـ دسته‌ای از آنها منکر خدا و بعثت و معاد بودند و طبیعت را زنده کننده و روزگار را نـابودکننده می‌دانستنـد. اینان همان کسـانی هستند که قـرآن از آنها چنین حکایـت می‌کند: **وَقالُوا ماهِيَ اِلاّ حَياتُنَا الدّنيا نَمُوتُ وَنَحْيا وَما يُهْلِكُنا اِلاّالدَّهْرُ** [۱۴]. اینـان زنـدگی و مـرگ را در تـرکیب و تحلیـل طبیعت محسـوس می‌دانستند. حیـات دهنده را طبیعت و هـلاك کننده را روزگار می‌دانستنـد. قرآن می‌گوید: **وَمالَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلاّ يَظُنُّونَ** [۱۵].

---

۱۱ ـ سورهٔ مائده (۵): آیهٔ (۱۸): یهود و نصارا گفتند ما فرزندان خدا و دوستان او هستیم.

۱۲ ـ سورهٔ توبه (۹): آیهٔ (۳۰): یهود گفتند عُزیر پسر خداست و نصارا گفتند مسیح پسر خداست.

۱۳ ـ سورهٔ مائده (۵): آیهٔ (۶۴): یهود گفتند دست خدا بسته است دست آنها بسته باد و به خاطر آنچه گفتند لعنتشان باد.

۱۴ و ۱۵ ـ سورهٔ جاثیه (۴۵) : آیهٔ (۲۴): جز زنـدگی دنیا چیزی نیست ما زنده می‌شویم و می‌میریم و چیزی جز روزگار ما را به هلاکت نمی‌رساند، به آنچهِ می‌گویند علم ندارند، این پندار آنهاست.

۲ ـ دسته‌ای دیگر از آنها به خالق و ابتدای خلق اقرار داشتند ولی بعثت و معاد را منکر بودند قرآن از آنها چنین حکایت می‌کند: **ضَرَبَ لَنٰا مَثَلاً ونَسِيَ خَلْقَهُ قٰالَ مَنْ يَحْيِ العِظٰامَ وَهِيِ رَميمٌ قُلْ يُحيِيهَاالّذی...**[۱۶]

۳ ـ گروهی دیگر از آنها به خداوند و نوعی بازگشت معتقد بودند ولی بت می‌پرستیدند و چنین می‌پنداشتند که بتها در نزد خدا آنها را شفاعت می‌کنند، قرآن در این باره چنین می‌فرماید: **وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله مٰالا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هؤُلاءِ شُفَعٰاؤُنٰاعِنْدَالله**[۱۷]. از همین دستهٔ سوّم قبیله‌ای بودند که از بیان عقیده خودداری می‌کردند اینان پیروان بت لات در طائف بودند. قریش و بنوکنانه و غیره پیروان عُزْا در مکّه بودند و بعضی از اینان بتها را به صورت ملائکه می‌ساختند و به وسیلهٔ آنها به ملائکه توجّه می‌کردند و بعضی ملائکه را می‌پرستیدند همچنان که خداوند می‌فرماید: **بَلْ كٰانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ**.

امّا محصله در زمان جاهلیّت سه‌دسته از علوم را دارا بودند.

اوّل علم انساب و تاریخ و ادیان. دوّم تعبیر خواب. سوّم علم ستاره شناسی. کاهنان و ستاره‌شناسان از این دسته بودند. از پیامبر(ص) روایت شده‌است که فرمود: «کسی که از طریق ستاره‌شناسی چنین و چنان بگوید برآنچه برمحمد(ص) نازل شده، کافر شده‌است[۱۸]».

از غیر اعراب نیز گروههایی وجود داشتند مانند براهمهٔ هند. و خلاصهٔ نظر آنها حسن و قبح عقلی باز می‌گشت درتمام احکام به عقل رجوع می‌کردند و

---

۱۶ ـ سورهٔ یس (۳۶): آیهٔ (۷۸): برای ما مثلی آوردند و خلقت خود را از یاد بردند، گفتند چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟ بگو آنکه اوّل بار آنها را آفرید.

۱۷ ـ سورهٔ یونس (۱۰): آیهٔ (۱۸): غیر خدا که برایشان سود و زیانی ندارند می‌پرستند و می‌گویند آنها شفعای ما در نزد خدا هستند.

۱۸ ـ مَنْ قٰال مطرنا ببنو کذا فقد کفر بما أُنزل علی محمد(ص).

شرایع را منکر بودند و به مردی نسبت داده می‌شدند که نامش براهام بود. بعضی دیگر پیروان «بَدَدَه» بودند. بدّ در نزد آنهـا شخصی بود که دراین جهان تولّد نیافته و فرزنـدی نداشت، ازدواج نکرده و طعام وشـراب نمی‌خورد، نه پیر می‌شـود و نه می‌میرد. گروهی دیگر اهل اندیشه بودند، اینها کسانی بودند که به گردش افلاك و احوال نجـوم آگاهی داشتند. گـروهی به موجـودات روحانی معتقد بـودند. یعنی واسطه‌هـای روحانی را قبـول داشتند کـه از نزد خـدا به صـورت بشر به رسـالت آمده‌بودند، بدون آن که کتابی داشته باشند.

بعضی دیگر ستارگـان را می‌پرستیدند و دسته‌ای خـورشید و جمعی ماه را پرستش می‌کردند. درنهایت همهٔ اینها بت‌پرست بـودند زیرا به پیامبر حاضری که مورد توجّه آنها باشد و در مشکلات بـه او رجوع کنند اعتقاد نداشتند. به این دلیل بود که پیروان روحـانیّات و ستاره‌پرستان بتهایی را بـه شکل کواکب می‌ساختند و آنها را می‌پرستیدند. و اصل بت‌پرستی از این جا ناشی می‌شد. هرچند بعید است کسی که مختصر ذکاوتی داشته باشـد چوبی را به دست خود بسازد و سپس آن را خدا قـرار دهد. ولی همیـن مردمـان براطراف بتهـای دست‌ساز مـی‌چرخیـدند و حوائجشان را به آنها می‌گفتند بدون آن که از جـانب شرع اجازه داشته باشند و یا دلیل و برهانی از جانب خدا وجود داشته‌باشد. همین طواف وعبادتشان برای بتها به منـزلهٔ اثبات خـدا بودن آنها بود. غیـر از گروههایی کـه نام برده شـد دستجاتی بودند کـه اندیشه‌های بـاطل و مرامهای فـاسدی داشتند که تعـدادشان از شماره بیرون بود و به طور مفصّل درکتابهایی که دراین‌باره نوشته شده ذکر شده‌است.

پس از توضیح اجمالی برامتهای فـوق، معنی کلام امام(ع) که فرمود: «بَیْنَ مُشَبِّهٍ لله بِخَلْقِـهِ» روشن می‌شود کـه از اصحاب ادیان گـذشته گروههـایی وجود داشتند که هرچند صانع و خالق را قبـول داشتند ولی ذهن آنها خداوندی را قبول داشت که در نفس امـر، به مصنوعات خـداوند و اشیایی کـه دارای جسمانیّت و

لوازم آن بودند شباهت داشت؛ و بعضی دربارهٔ نام خدا اعتقاد الحادی داشتند و از حق عدول کرده و اسمهایی که برای خدا شنیده بودند تحریف می‌کردند و یا از اسامی خدا مشتقّاتی را ساخته با اندکی تفاوت و بربتهای خود می‌گذاشتند چنان که مثلاً لات را از الله و عزّا را از عزیز و منات را از منّان مشتق کرده بودند. این عقیدهٔ ابن‌عبّاس دربارهٔ ملحدان اسامی خداوند است. بعضی دیگر از مفسّران، ملحدان اسامی خدا را به دروغگویان اسمای خدا تفسیر کرده‌اند. بنابراین تفسیر هرکس خدا را به نامی بنامد که عقل آن را نپذیرد و یا کتاب آسمانی به آن تکلّم نکرده‌باشد و یا اجازهٔ شرعی برچنین اسمی نرسیده باشد ملحد درنامهای خداست. بعضی دیگر به عنوان خدا به غیر خدا توجه داشتند مانند دهریّه و غیره از بت‌پرستان.

کلام امام(ع) دراین فراز به صورت قضیّهٔ مانعةالخلوّ به کار رفته است. هنگامی‌که‌عنایت‌خداوندبعثت‌پیامبر(ص) را اقتضا کرد تاخلق‌را به‌راه‌حق هدایت و آنها را از گمراهی پیشین خود به پیمودن راه مستقیم دلالت و به برکت نورانیّت حق متعال آنها را از ظلمات جهل نجات داده و ارشاد کند، پیامبر بپاخاست تا با حکمت و موعظهٔ حسنه و با بهترین نوع و روش برهانی به راه حق دعوت کند.

پس خداوند به روشنایی نور پیامبر (ص) زنگار دلهای خلق را زدود و به وسیلهٔ حق و صدقی که به پیامبر عنایت کرد باطل شیطان را از میان برد. بنابراین زبانها به ذکر خدا گویا، چشمها به معرفت خدا روشن و دین خود را در دورترین بلاد عالم کامل و نعمت خود را به وسیلهٔ پیامبر برعموم بندگان تمام کرد. چنان که خداوند فرموده است: **اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتى وَرَضيتُ لَكُمُ الاسْلامَ ديناً**[۱۹].

۱۹ ـ سورهٔ مائده (۵): آیهٔ (۳): امروز دین شما را کامل و نعمت خود بر شما را تمام و دین اسلام را برای شما برگزیدم.

آن‌گاه خداوند سبحان ملاقات پیامبر را پسندید چنان که او ملاقات خدا را دوست می‌داشت دراین‌باره پیامبر(ص) فرمود: «آن که ملاقات خدا را دوست بدارد خدا ملاقات او را دوست می‌دارد[۲۰].»

خداوند چنین پسندید که بزرگواری کامل و نعمت شامل خود را درنزد خود و جوار رحمتش به پیامبر ارزانی دارد: ﴿فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَمَلیكٍ مُقْتَدِر﴾ پیامبر را در بردن از این دنیا اکرام فرمود و او را از مشکلات و اذیّت و آزار به دور داشت و چون اجلش فرا رسید قبض روحش کرد درحالی که از ناپاکیهای گناه بدانسان که از مادر تولّد یافته بود پاك بود چنان که عرب درضرب‌المثل می گوید: مٰابَرَقَ بارِقٌ وذَرَّشارق؛ هیچ لحظه‌ای از عمرش گناه نکرد.

فرموده است: وَخَلَّفَ فیكُمْ مٰا خَلَّفَتِ الاَنبیاء ... وَ لاعَلَمٍ قٰائِمٍ

چون منظور از کسی که جانشین انبیا شده دراین عبارت پیامبر اسلام است ممکن نیست همسان وجود او درهر وقتی پدید آید زیرا مادّه‌ای که کمال مثل پیامبر را قبول کند در کمتر ترکیبی از ترکیبات عنصری تحقّق می‌یابد. بنابراین واجب است که در امور مردم بعد از پیامبر سنّتی که شالودهٔ آن بروحی و امر و انزال روح القدس باشد تشریع شود. و لازم است که برای برقراری آنچه که پیامبر آن را در امور و مصالح مردم شرع و سنّت قرار می‌دهد تدبیر و اندیشه شود. فایدهٔ این تدبیر استواری خلق و پایداری آنها برمعرفت خالق و ذکر همیشگی خدا و معاد و جلوگیری از فراموشی سنّت و شرع، بعد از انقطاع وحی می‌باشد. پس لازم است که از جانب خدا کتابی درمیان مردم باشد تا مردم را به ذکر خدا جلب و خدا را در همه حال در دل آنها زنده بدارد و شامل انواع بشارت برای فرمانبرداری از خدا و رسول، و وعده‌های عذاب بزرگ برای نافرمانی خدا و

---

۲۰ ـ مَنْ اَحَبَّ لِقاءَ اللهِ اَحَبَّ اللهُ لِقائَه.

رسول درروز قیامت باشد. لزوماً چنین کتابی باید بزرگ داشته شود و تکرار و حفظ آن درمیان مردم سنّت شود وبحث درمعنی و مقصود آن و یاد دادن و یادگرفتن آن رواج یابد تا یادخدای سبحان و فرشتگان جهان برتر، دوام پیدا کند. پس از قرآن سنّتهای عملی که در اوقات مخصوصی مکرراً انجام می‌شود، درمیان مردم رواج پیدا کند و آنها را بعضی از مردم برای بعضی دیگر با لفظ ادا می‌کنند و قسمتی از آنها دردل و نیّت استقرار می‌یابد. تا یاد معبود دوام یابد و در امر معاد مفید واقع شود درغیر این صورت فایده‌ای نخواهد داشت. و از جملهٔ این سنّتهای عملی عبادات پنجگانهٔ روزانه، و آنچه که بدان مربوط است می‌باشد.

چون امام(ع) دراینجا یادی از کتاب عزیز فرموده‌است که دربردارندهٔ حقایقی است که مستقیم یا غیر مستقیم به وسیلهٔ پیامبر(ص) بیان شده‌است‌که به حسب سنّت پیامبر همهٔ مطالب الٰهی را داراست، ما به بیان شرافت و لوازم و شرایط تلاوت آن‌می‌پردازیم و بقیّهٔ مطالب‌عبادی را به جای خود موکول می‌کنیم:

بحث دوّم ـ در فضیلت قرآن است. فضیلت قرآن از چند جهت است:

اوّل ـ [از نظر قرآن] خداوند تعالی دراین باره می‌فرماید: **وَهٰذا ذِكْرٌ مُبٰارَكٌ اَنْزَلْنٰاهُ اَفَاَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرُون**[۲۱] و نیز می‌فرماید: **كِتٰابٌ اَنْزَلْنٰاهُ اِلَيْكَ لِيَدَّبَّرُواء ايٰاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَاُولُوالاَلْبٰابِ**[۲۲] و باز می‌فرماید: **وَمٰاكٰانَ هٰذَا القُرْاٰنُ اَنْ يُفْتَرىٰ مِنْ دُونِ الله وَلٰكِن تَصْديقَ الَّذى بَيْنَ يَدَيْهِ**[۲۳].

---

۲۱ ـ سورهٔ انبیا (۲۱): آیهٔ (۵۰): این قرآن ذکر مبارکی است که آن را فرو فرستادیم آیا شما آن را منکرید؟

۲۲ ـ سورهٔ ص (۳۸): آیهٔ (۲۹): قرآن کتاب مبارکی است که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن اندیشه کنند و صاحبان خرد پند گیرند.

۲۳ ـ سورهٔ یونس (۱۰): آیهٔ (۳۷):چنین نیست که این قرآن افترایی باشد از غیرخدا، بلکه تصدیق کنندهٔ کتابهای آسمانی پیشین است.

دوّم [از نظر روایـات] پیامبر خـدا فرمـوده‌است: «آن که قرآن را بخـواند و چنین تصوّر کنـد که کسی، برتر از قـرآن را آورده‌است، آنچه را که خداونـد بزرگ شمرده کـوچك دانسته است[۲۴]. و باز پیـامبر(ص) فرمـوده‌است: «درروز قیامت هیچ شفاعت کننده‌ای از نظر مرتبه و مقام در نزد خداوند متعال، حتّیٰ پیامبران و فرشتگان، برتر از قرآن نیست[۲۵]».

از اشـارهٔ پیامبـر سرّ این حقیقت روشن مـی‌شود کـه شفاعت قـرآن درحقّ کسی است که آن را تـدبّر کند و راه حق را که قرآن مشتمـل آن است بپیماید و از این طـریق بـه پیشگـاه حضرت حق وصـول یـابـد و در جـوار فرشتگـان مقـرّب قرارگیرد. و نتیجهٔ شفاعت جز این نیست که شخص مورد شفاعت به رضوان خدا دست یابد و چنان که می‌دانید رضایت خـدا بدون پیمودن راهی که قرآن عزیز آن را هدایت کنـد حاصل نمی‌شود و بـدون شفاعت قرآن شفـاعت هیچ شفیعی نزد خدا سودمند نیست چنان که خداوند فرموده: **فَما تَنْفَعُهُم شَفٰاعَةُ الشّافِعینَ.فَمٰالَهُمْ عَنِ التَّذْكِرةِ مُعْرِضینَ**[۲۶] و باز پیـامبر فرموده‌اسـت «اگر چیزی ظرف قـرآن قرار بگیرد آتش آن را نمی‌سوزاند[۲۷]» مقصود این است که هرکس وجودش ظرف قرآن باشد و درآن تدبر کند و راهی را که قرآن می‌نماید برود آتش او را نمی‌سوزاند.

واضح است که آتـش آخرت چنین کسی را نمی‌سوزانـد، اما آتش دنیـا به این دلیل درچنین شخصی تـأثیر نمی‌کنـد که اولیـای خدا در قوّهٔ نظـری و عملی کامل‌اند و بـه حق واصل شده‌اند درچنان حـدّی هستند که عناصـر از نفوس آنها متأثّـر می‌شوند. این نفوس چنـان که در بدن خـود تصرّف می‌کنند درعناصـر نیز

---

۲۴ ـ مَن قَرَءَ القرآن ثُمَّ رأىٰ اَنَّ اَحداً اوُتِی اَفْضلُ ممّا اوتی فَقَدْ استصغر ماعَظَّمَ الله تعالیٰ.

۲۵ ـ مٰا مِنْ شفیعٍ افضل مَنزِلةً عندالله تعالیٰ یوم القیامه لانبیّ وَلاٰمَلكٍ ولاغَیْرُهُ.

۲۶ ـ سورهٔ مدثر (۷۴): آیهٔ (۴۸): آنان که از قرآن اعراض کنند شفاعت شفیعان آنها را سود نبخشد.

۲۷ ـ لَوكٰانَ القرآن فی احابٍ لما مسّهُ النار.

تصرّف می‌کنند، بنابراین آتش در بدن آنها تـأثیر نمی‌کند. رسیدن به چنین مقامی را در مقدّمات بحث توضیح دادیم. و نیز پیامبر(ص) فرمود: «برترین عبادت امّت من قـرائت قرآن است و اهل قـرآن، اهل خدا و از خـواص او هستند[۲۸]» مقصود پیامبر از قرائت قرآن با همان شرایطی است که بزودی بیان خواهیم کرد.

بحث سوم ـ درآداب تلاوت قرآن است:

مـداومت بـرخـوانـدن و درس قـرآن احتیـاج بـه آدابی دارد و الاسـودی نمی‌بخشد، چنان کـه اَنَس دراین‌باره گفته است: «چه بسیـار است تلاوت کننده قـرآن کـه قـرآن وی را لعنت می‌کنـد». آنچـه لازم است از آداب قـرآن خـوانـدن دراین‌جا دانسته شود، همـان چیزی است که امام ابوحامـد غزالی درکتاب احیاء العلوم آن را خلاصـه کرده‌است و ما چیزی برآن اضافـه نمی‌کنیم. آدابی که غزالی بیان کرده‌است ده‌چیز است:

۱ ـ آن کـه درحالی که انسان تـلاوت قرآن را می‌شنود عظمت کـلام خدا و افاضهٔ کمال و لطف‌حق به‌خلق را در فرو فرستادن‌قرآن ازعرش، درحدّ فهم خلایق و رساندن معانی به ذهن آنها را تصوّر کند که چگونه حقایق الٰهی درضمن حروف و اصواتی کـه از صفات بشـر است تجلّی یافتـه، زیرا بشـر از رسیدن بـه مدارج جلال و صفات کمال بدون وسیله عاجـز است، چه اگر کُنه جمال کلام حق در پوشش حـروف قرار نمی‌گرفـت برای شنیدن کـلام خدا وسیله دریـافتی نبود و از جلوه نور حق و عظمت سلطه‌اش آنچه مابین زمین و آسمان بود متلاشی می‌شد. بنابـراین صورت و حرف جسدنـد برای حکمت، حکمت برای صـورت و حرف نفس و روح به شمـار می‌رود. وچون شرافت اجسـاد و عزّتشان بـه شرافت ارواح می‌باشد، شرافت حرف و صورت به شرافت حکمتی است که درآنها نهفته است.

---

۲۸ ـ افضل عبارة امتی قرائت القرآن وَاهل القران هم اهل الله و خاصته.

۲ـ تعظیم متکلّم ـ سزاوار است که در ذهن قرائت کنندهٔ قرآن عظمت متکلّم حاضر باشد و بداند آنچه که تلاوت می‌کند کلام بشر نیست و این که در تلاوت کلام خدا نهایت ممنوعیّت وجود دارد. زیرا خداوند فرموده است: «لایَمَسُّهُ الاالمُطَهَّرُون»، «جز پاکان به آن دست نمی‌زنند.» چنان که ظاهر جلد قرآن و اوراق آن از تماس با ظاهر بدن ناپاك باید محفوظ باشد همچنین باطن معنای کلمات عزّت و جلال از باطن قلب انسان به دور است زیرا به نور قرآن دل روشن نمی‌شود، مگر از هر پلیدی پاك باشد و به نور عظمت خدا منوّر نمی‌شود مگر از تاریکی شرك به دور باشد. چنان که هردستی صلاحیّت مسّ جلد قرآن را ندارد، هرانسانی نیز صلاحیّت تلاوت قرآن را ندارد و هرقلبی شایستهٔ حمل انوار قرآن نمی‌باشد و به همین دلیل بود که عکرمةبن ابی‌جهل هرگاه قرآن را می گشود غش می‌کرد و می گفت این کلام پروردگار من است و به سبب بزرگی گوینده، گفتار و سخن را تعظیم می‌کرد.

می‌دانی که عظمت متکلّم بدون اندیشه در صفات جلال و کمال و افعال او به قلب خطور نمی‌کند. هرگاه بیندیشی که کرسی، عرش، آسمانها، زمین و آنچه میان آنهاست مخلوق خدا هستند و خدا ادارهٔ آنها را به عهده دارد و روزی می‌دهد و یگانه وقهّار است و همگان درقبضهٔ قدرت او و هستند آسمانها به ارادهٔ او برپا می‌باشند و همگان به سوی او باز می‌گردند و اوست کسی که می گوید این گروه بهشتی‌اند عظمت متکلّم در ذهنت جا می‌گیرد و آنگاه عظمت کلام مشخص می‌شود.

۳ـ حضور قلب و عدم توجّه به امور دنیوی در وقت تلاوت. در تفسیر کلام خدا که فرموده‌است: یٰایَحییٰ خُذِالکِتٰابَ بِقُوَّةٍ، گفته‌اند با جدیّت و کوشش کتاب را دریافت کن. جدیّت و کوشش این است که به هنگام قرائت کتاب همهٔ سرگرمیها و توجّه به غیرکتاب را ترك کنی.

حضور قلب هنگامی حاصل می‌شود که عظمت کلامی که تلاوت می‌کنی دریابی و با خواندن آن شادمان گشته و به آن انس گرفته و غفلت نکنی، چه اگر تلاوت کننده اهل باشد، درقرآن چیزهایی وجود دارد که دل به آن انس پیدا می‌کند و چگونه با اندیشه کردن درغیرقرآن می‌توانی با آن انس پیدا کنی درحالی که قرآن باغ عارفان و چمن اولیا و میدان تحرّك صاحبان خرد است.

۴ ـ تدبیر ـ تدبیر حالتی‌است‌بالاتر از حضورقلب زیرا انسان گاهی‌توجّه به غیر قرآن ندارد ولی‌به‌شنیدن قرآن اکتفا کرده و درآن تدبّر نمی‌کند، با این‌که‌مقصود از تلاوت قرآن بنا بـه گفتهٔ حق‌متعال تدبّر است آنجا کـه می‌فرماید:» اَفَلاٰیَتَدَبَّرونَ الْقُرآنَ اَمْ عَلیٰ قُلُوبٍ اَقْفٰالُهٰا[۲۹]؛ و باز می‌فرماید: اَفَلاٰ یَتَدَبَّرُونَ الْقُـرآنَ وَلَوْكٰانَ مِنْ عِنْدِغَیْرِالله لَوَجَدُوا فیهِ اِخْتِلافاً کَثیراً[۳۰]؛ و باز فرموده‌است: رَتِّلِ الْقُرآنَ تَرتیلاً.

دقّت در بـارهٔ قـرآن انسان را تـوانـایی می‌بخشـد که در بـاطن معنـای آن بیندیشد. پیامبر(ص) فرمـوده اسـت: «در عبارتی که درآن فهم نباشد خیری نیست و قرائت محسوب نمی‌شـود اگر تدبّر درآن نبـاشد و اگر اندیشیدن جـز با تکرار برایتان ممکن نیست تکرار کنید[۳۱]».

از ابوذر روایت شـده‌است: «پیامبـر خدا(ص) شبی را بـه قیام گـذراند و مکرّر این آیه را تـلاوت می‌کرد اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَـاِنَّهُمْ عِبٰادُكَ وَاِنْ تَغْفِـرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ العَزیزُ الْحَکیمُ[۳۲].

۵ ـ تفهّم ـ تفهّم، آن اسـت که تلاوت کنندهٔ قـرآن از هـر آیه‌ای آنچه را کـه

۲۹ ـ سورهٔ محمّد (۴۷): آیهٔ (۲۴): آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند یا بر دلهایشان قفل زده است؟

۳۰ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۸۲): آیا در قرآن نمی‌اندیشند یـا تدبّر نمی‌کنند اگر از نزد غیر خدا می‌بود در آن اختلاف فراوانی بود.

۳۱ ـ لاخیر فی عبارةٍ لافقه فیها و لافی قراءةٍ لاتدبّر فیها و اذالم یُمکن التّدبّر الابالتردید فَلیُرِدْ.

۳۲ ـ سورهٔ مـائده (۴): آیهٔ (۱۱۸): قٰامَ رَسُولُ (ص) لَیْلَةً یـرِدُّ قوله تعالی: اگر آنها را عـذاب کنی آنها بندگان تو هستند و اگر آنها را بیامرزی تو عزیز و حکیم هستی.

شایسته است استنتاج کند. زیرا قرآن مشتمل برذکر اوصاف و افعال خداوند تعالیٰ و احوال پیامبران و تکذیب کنندگان پیامبران و احوال ملائکه و بیان فرمانها و عذابها، بهشت و جهنّم و وعدو وعید می‌باشد. تلاوت کننده باید درمعانی اسماء و صفات خداوند تأمّل کند تا اسرار قرآن برایش کشف و گنجینه‌های راز و معادن حقایق آن به رویش باز شود و به این حقیقت امام علی(ع) اشاره دارد آن جا که می‌فرماید «خداوند چیزی را برپیامبرش پوشیده نداشت ولی برمردم پوشیده داشت مگر آنها که برفهم قرآن دست یافتند پس باید برای بدست آوردن فهم قرآن حریص بود».

ابن مسعود گفته است هرکه بخواهد به علم اوّلین و آخرین آگاه شود باید به قرآن متوسل شود. باید دانست که بیشترین علوم قرآن نهفته در اسماء و صفات خداست و خلایق از آن علوم جز به قدر فهمشان درك نمی‌کنند و خداوند به این حقیقت اشاره کرده و می‌فرماید: **اَنْزَلَ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً فَسالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهٰا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رٰابِياً**»[۳۳] دراین‌جا منظور از آب علم است که خداوند از آسمان بخشش خود برظرف قلوب نازل فرموده‌است و هریك برحسب استعداد و امکان از آن بهره‌مند شدند، هرچند بالاتر از آنچه آنها درك کرده‌اند مراحل دیگری است که برآن وقوف نیافته و گنجهایی که بر ژرفای آن اطلاع پیدا نکرده‌اند.

آنچه گفتیم درباره اسماء و صفات خدا بود. امّا افعال حق متعال و آنچه که بدان از خلق آسمان و زمین و غیراینها اشاره فرموده‌است، شایسته است که خوانندهٔ قرآن از خلق آسمان و زمین، صفات حق و جلال او را بفهمد، زیرا فعل فاعل می‌خواهد، از عظمت فعل برعظمت فاعل استدلال کند تا سرانجام فاعل را بدون فعل دریافته و درمقام اوّل فاعل را چنین بخواند: **هٰذٰا خَلْقُ الله فَاَرُونى مٰاذٰا**

۳۳ـ سورهٔ رعد (۱۳): آیهٔ (۱۷): از آسمان آبی را فرو فرستاد، هر ظرفی به اندازهٔ خود از آن دریافت داشت، آبهای جاری سیل آسا کف برآورد.

خَلَقَ الَّذین مِنْ دُونِهِ [۳۴] و در مقام دوم چنین بخواند: کُلُّ شیءٍ هٰالِكٌ الاّ وَجْهَهُ، آن که حق را بشناسد خداوند را درهمه چیز می‌بیند و آن که به درجهٔ عرفان دست یابد همه‌چیز را از درجهٔ اعتبار ساقط دانسته و با خداوند هیچ چیز را نمی‌بیندو هرگاه این سخنان خداوند: اَفَرَاَیْتُمْ مٰاتُمنُونَ؛ اَفَرَاَیْتُم المٰاءَ الّذی تَشْرَبُونَ؛ اَفَرَاَیْتُم النّارَ الّتی تُورون را تلاوت کند سزاوار نیست که نظر خود را در نطفه و آب و آتش محدود کند بلکه باید در منی که نطفه است و سپس درکیفیت تقسیم نطفه به گوشت و استخوان وعصب وعروق و غیره و پس از آن به چگونگی شکل‌پذیری اعضای مختلفهٔ بدن (مدور ـ طویل وعریض ـ مستقیم، منحنی، سست، محکم، رقیق، غلیظ)و آنچه که درهریك از اینها از نیرو نهاده شده‌است ومنافعی که اگر چیزی از آنها مختل شود، امر آنها و مصالح بدن مختل می‌شود، دقّت کند.

تأمل کنندهٔ دراین عجایب و امثال آنها به قدرت عجیب خدای تعالی و مبدأی که این آثار از او پدید آمده‌است توجه خواهد کرد، پس مدام شاهد کمال صانع از طریق مشاهدهٔ کمال صنع خواهد بود.

امّا احوال انبیا. از چگونگی تکذیب انبیا و قتل آنها به وسیلهٔ مردم بی‌نیازی خداوند از انبیا ثابت می‌شود. و اگر همهٔ انبیا را نیز به قتل می‌رساندند به خداوند تأثیری نداشت و به سلطه و قدرت او زیانی وارد نمی‌کرد. و هرگاه می‌شنویم که خداوند آنها را یاری کرده‌است می‌فهمیم که آنها مورد تأیید خداوند بوده‌اند. چنان که خداوند می‌فرماید: حَتّی اِذَا اسْتَیْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا اَنَّهُمْ قَدْکُذِبُوا جٰائَهُمْ نَصْرُنٰا فَنُجِّیَ مَنْ نَشٰاءُ [۳۵].

از مطالعهٔ احوال تکذیب کنندگان انبیا مانند عاد و ثمود و چگونگی به

---

۳۴ ـ سورهٔ لقمان (۳۱): آیهٔ (۱۱): این خلق خداست، به من بنمایانید که دیگران چه آفریده‌اند.

۳۵ ـ سورهٔ یوسف (۱۲): آیهٔ (۱۱۰): زمانی که پیامبران مأیوس شدند و گمان کردند که مورد تکذیب واقع شده‌اند نصرت ما فرا رسید و آن را که خواستیم نجات بخشیدیم.

هلاکت رسیدن آنها، به ترس از خداوند و عذاب او توجّه پیدا می‌کنیم. بهرهٔ انسان از توجّه به عذاب خدا بهره‌ای نفسانی است که اگر مورد غفلت واقع شود و اسائه ادبی انجام گیرد چه بسا انسان به عذاب مبتلا شود و در موقعیّتی قرار گیرد که مال و فرزند به حال او نفعی نخواهد داشت. شنوندهٔ قرآن هرگاه احوال بهشت و جهنم را بشنود برایش به لحاظی خوف و به جهتی امید پیدا می‌شود و چنین تصوّر خواهد کرد به هر اندازه که از یکی دور شود به دیگری نزدیك خواهد شد.

بالاخره قرائت کنندهٔ قرآن از آیات فوق ودیگر آیات قرآن چنین می‌فهمد که اسرار الهیٰ قرآن به دلیل پایان نداشتن قابل شمارش و دسترسی به همه آنها نیستند. خداوند تعالٰی دراین مورد می‌فرماید: **قُلْ لَوْكٰانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِمٰاتِ رَبّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰاتُ رَبىّ وَلَوْ جِئْنٰا بِمِثْلِهِ مَدَداً** [۳۶].

امام(ع) دراین مورد فرموده‌است: «اگر بخواهم از تفسیر فاتحه‌الکتاب هفتاد شتر را بار می‌کنم[۳۷]».

کسی که به هنگام تلاوت قرآن و یا شنیدن آن، معانی قرآن را ولو به کمترین مقدار، نفهمد مشمول این گفته حق تعالیٰ قرار می‌گیرد: **اُولٰئِكَ الَّذينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَاَصَمَّهُمْ وَاَعْمىٰ اَبْصٰارَهُمْ اَفَلٰايَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلىٰ قُلُوبٍ اَقْفالُهٰا** [۳۸]. منظور از قفل موانعی است که بزودی آنها را ذکر خواهیم کرد.

۶ـ تلاوت کننده باید خود را از موانع فهم قرآن خالی گرداند. زیرا بسیارند

۳۶ـ سورهٔ کهف (۱۸): آیهٔ (۱۰۹): بگو ای پیامبر اگر دریاها مداد شوند که کلمات پروردگارت را بنویسند دریاها پایان می‌یابند قبل از آن که کلمات پروردگار تمام شود، هرچند دریاهای دیگری به این دریاها افزوده شود.

۳۷ـ لَوْشِئْتُ لَأَوقَرْتُ سَبْعينَ بَعيراً مِنْ تَفسيرِ فٰاتحةِ الكِتٰاب.

۳۸ـ سورهٔ محمّد (۴۷): آیهٔ (۲۴): آنها کسانی هستند که خداوند آنها را لعنت کرده‌است گوششان کر و چشمانشان را کور کرده‌است آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا بر دلهاشان قفل زده شده است.

افـرادی کـه بـه علل و مـوانعی کـه شیطـان بـرقلب آنهـا افکنـده‌است، حجـابی برعجایب اسـرار قرآن برای آنها بـه وجود آورده‌است و از فهم قرآن باز مـانده‌اند. دراین‌باره پیامبر اسـلام فرمـوده‌است: «اگر شیـاطین بردل بنی‌آدم دور نمـی‌زدند می‌توانست بـه ملکوت آسمانهـا بنگرد[۳۹]». معـانی قـرآن و اسـرار آن از جملـهٔ ملکوت است.

حجابهایی که مانع از فهم قرآنند عبارتند از:

الف ـ سرگرم شدن به حروف ومخارج آنها که از توجّه به معنی باز می‌دارد. گفته‌اند که جلودار این مـوضوع شیطان بوده‌است که برقرّاء گماشتـه شده تا توجّه آنهـا را از معانی قـرآن منصـرف کند و همیشـه آنها را در تـردیـد برای حـروف وا می‌داشتـه و به آنهـا تلقین می‌کرده‌اسـت که حـروف از مخرجشـان ادا نشده‌انـد. بنـابرایـن، تأمّل و دقّت قـرّاء بـرمخـارج حروف مصـروف می‌شـده‌است و دراین صورت چگـونه ممکن بوده است که معنی قـرآن برای آنها کشف شود. بـالاترین مضحکهٔ شیطان کسانی هستند که پیروان این‌گونه فریبها باشند.

ب ـ پیـروی از روش خاصّی کـه آن را شـنیـده و تـفسیـر ظاهـری که از ابن‌عباس یا مجاهد یا غیراینها نقل شده باشد و قاری به دید تعصّب و بدون عمق علمی به آن بنگرد. دراین صورت نظرش دراطراف شنیـده‌هایش متوقّف می‌ماند. و اگر احیاناً بعضی از اسرار قرآن برایش روشن شود شیطان جهل او را برآن تقلید کورکورانه‌اش محـدود کند و مخالفت پدر و معلّمان را درترك آنچـه برایش ملکه شده تأثیـر ندهد. صوفیّه بـه همین حقیقت اشاره کرده‌اند آنجا کـه می‌گویند علم حجاب است. مقصود صوفیّه از علمی که حجاب است عقایدی است که بیشتر مردم در تعلیم و تقلید برآن اصرار می‌ورزند و جدلهایی‌است که متعصّبان مذهب

۳۹ـ لَولاَ اَنَّ الشَّیاطینَ یَحُومُونَ عَلیٰ قُلُوبِ بَنی آدم لَنَظَرُوا الیٰ المَلَکُوتِ.

گفته و نوشته و القا کرده‌اند نه علم حقیقی که با نور بصیرت دریافت می‌شود.

تقلید گاهی باطل است مثل کسی که استواری خدا برعرش را بر معنی ظاهرش حمل می‌کند، اگر برقلبش قدّوسیّت خدا بگذرد که ذات مقدّس حق از هرآنچه که برخلق رواست منزّه و پاك است دراین مورد تقلید برایش جایز نیست مگر این که برای خدا دوّم و سوّمی (مثلی) فرض کند. دراین صورت است که برای زدودن این فرض از ذهن، دچار وسوسه می‌شود و یا دوگانگی حق را به تبع دیگران می‌پذیرد و گاهی تقلید حق است و درعین حال از فهم جلوگیری می‌کند، زیرا حقی که مردم مکلّفند آن را بخواهند دارای مراتب، درجات، ظاهر و باطن است ظاهر گرایی محض مانع از رسیدن به باطن می‌شود.

اگر اشکال شود که به چه دلیل جایز است انسانی که قرآن را می‌شنود از ظاهر قرآن به باطن آن منتقل شود، با این که پیامبر اسلام فرموده‌است: «هرکه قرآن را به رأی خودش تفسیر کند جایگاهش پر از آتش خواهد شد[۴۰]»، و برنهی پیامبر از تفسیر به رأی آثار فراوانی مترتّب است.

از این اشکال به چند صورت پاسخ داده می‌شود:

اوّل؛ این حدیث پیامبر(ص) « برای قرآن ظاهر و باطنی آغاز و انجامی است[۴۱]» و با این گفته امام(ع): «مگر بنده‌ای که خدا فهم قرآن را به او عطا کرده باشد» معارض است. اگر جز ترجمهٔ ظاهری نقل شده مورد بحث روا نباشد فایدهٔ این فهم چیست؟

دوم؛ اگر تفسیر قرآن از طریق عقل جایز نباشد، شرطش این است که از پیامبر شنیده شده‌باشد و این جز درباره بعضی از قرّاء ممکن نیست. امّا آنچه ابن‌عبّاس وابن مسعود وغیر اینها درتفسیر قرآن از خودشان نقل کرده‌اند این

۴۰ـ مَنْ فَسَّرَالقُرانَ بِرأيِهِ فَلْيَتَبَوَّءْ مَقْعَدهُ مِنَ النّار.

۴۱ ـ اِنّ لِلقُرآنِ ظَهْراً وبَطْناً وحَداً ومَطْلَعاً.

تفسیر به رأی است و پذیرفتن آن جایز نیست.

سوّم؛ صحابه و مفسّران درتفسیر بعضی آیات اختلاف نظردارند و نظرهای گوناگونی را نقل کرده‌اند، به گونه‌ای که جمع بین آنها ممکن نیست و محال است همهٔ آن اقوال از رسول خدا شنیده و نقل شده‌باشد.

چهارم ـ امام علی(ع) برای ابن‌عباس دعا کرده و فرمود: «خدایا او را دردین فقیه گردان و تأویل کتاب را به او بیاموز»[۴۲]. بنابراین اگر تأویل قرآن مثل نزول قرآن شنیدنی و حفظ کردنی باشد، تخصیص یافتن ابن‌عباس به این حقیقت بی‌معنی خواهد بود.

پنجم ـ به دلیل گفتهٔ حق متعال: **لَعَلِمَهُ الَّذین یَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ**[۴۳] دراین آیه خداوند استنباط را به رأی علما اثبات کرده‌است. روشن است که استنباط معنی قرآن بالاتر از شنیدن آن است.

با توجّه به توضیحات فوق بناچار باید نهی از تفسیر به رأی را به یکی از دومعنای زیر حمل کنیم:

۱ ـ انسان در موردچیزی نظر خاصّی داشته باشد و میل باطنی‌اش وی را به مقصد خاصّی سوق دهد، دراین صورت قرآن را طبق میل خود تفسیر می‌کند. چه، اگر این خواست ومیل را نداشته باشد این معنای تأویلی به ذهنش نمی‌آید، خواه صحیح باشد و خواه ناصحیح. و این مانند کسی است که دیگران را برای مبارزه با قلب بی‌رحم فرا می‌خواند و غرض خود را به قول خدای تعالیٰ: **اِذْهَبْ اِلیٰ فِرْعَونَ**، اثبات می‌کند و سخن او اشاره به این دارد که مقصود از قلب قسیّ، فرعون است. چنان که بعضی از وعّاظ برای زیبایی کلام و ترغیب مستمعان چنین استدلالاتی را به کار می‌گیرند و این تفسیر به رأی گفته می‌شود و جایز نیست.

---

۴۲ ـ اللّهُمَّ فقِّهْه فی الدّین وَعَلِّمْهُ التّأویل.

۴۳ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۸۳): کسانی که فهم حقیقت را از قرآن استنباط کرده‌اند.

۲ ـ مفسّر قرآن به ظاهر عربی قرآن مبادرت ورزد بدون آن که از سماع و نقل و آنچه که متعلّق به غرایب قرآن و معانی الفاظ مبهم و یا آنچه مربوط به اختصار، حذف، اضمار، تقدیم، تأخیر و مجاز است کمك بگیرد.

بنابراین کسی که به ظاهر تفسیر حکم کند به صِرف فهم عربی به استنباط معنی بپردازد زیاد اشتباه خواهد کرد و در زمرهٔ مفسّران به رأی قرار می‌گیرد، مانند اقسام تفسیر دربارهٔ این آیهٔ شریفه: **وَ اٰتَیْنٰا ثَمُودَ النّٰاقَةَ مُبْصِرً**[۴۴] آن که به ظاهر عربی آیه نگاه کند چنین می‌پندارد که مقصود این است که ناقهٔ صالح بینا بوده و کور نبوده‌است [مبصرةًرا صفت ناقه گرفته‌اند] درحالی که معنی آیه مبصرةً یعنی نشانهٔ روشنگر است [مبصرةً صفت آیه است نه ناقه] و نیز پنداشته‌اند که ظلم درآیه منظور ظلم به غیر است، درحالی که منظور به ناقه است وآیه به صورت منقول منقلب است. مانند آیهٔ شریفهٔ **وَ طُورِ سینین**[۴۵] و همچنین درباقی اجزای بلاغت تفسیر به رأی صورت می‌گیرد. بنابراین هرکس به ظاهر عربی قرآن، درتفسیر، اکتفا کند بدون آن که از نقل کمك بگیرد تفسیر به رأی کرده‌است. مقصود از نهی تفسیر به رأی همین معناست نه فهم اسرار معانی و روشن است که نقل اقوال برای فهم معنی کفایت نمی‌کند. برای استواران درعلم، از اسرار قرآن به اندازهٔ صفای عقل و درجهٔ استعداد و کوشش درتحقیق و درنظرگرفتن اسرار و پندها، کشف می‌شود. وبرای هریك از اهل بینش به اندازهٔ کوششان در ارتقاء به درجات معانی، درك و فهم حاصل می‌شود با وجودی که همگان درفهم و درك ظاهر قرآن مشترکند. برای توضیح بیشتر معنای فوق می‌توان فهم بعضی از اهل بینش را در مورد دعای پیامبر(ص) درسجود مثال آورد: «از خشمت به

---

۴۴ ـ سورهٔ بنی‌اسرائیل (۱۷): آیهٔ (۵۹): و به ثمود آیت ناقه را که همه مشاهده کردند بدادیم.

۴۵ ـ چنانچه سینین به معنای سینا باشد به معنای سنگ ریزه است و درنتیجه باید طور سینین، سینین طور باشد.

رضایت پناه می‌آورم و از عقـوبتت به عافیتت و از خودت بـه خودت پناه می‌آورم ثنایت را نمی‌توان شمرد، توچنانی که خود خویشتن را ستوده‌ای [۴۶]».

عرفـا در تفسیر این دعا گفته‌انـد: به پیامبر گفتـه‌اند سجده کن تا بـه خدا نزدیك شوی. پیـامبر در سجود قرب خدا را دریافت و درآن حـال به صفات خدا نگریست و از بعضی صفـات خدا بـه بعضی دیگر پناه بـرد زیرا کـه رضا و خشم دوصفت متضاداند و بـراثر پناه بردن از بعضی صفات به بعضی، تقـرّب پیامبر به خدا بیشتر شـد و از صفات به حقیقت ذات ارتقا یـافت و دراین مرحله گفت از خودت به خودت پنـاه می‌برم و با این خواست و تقاضا نـزدیکی او به خدا فزونی یافت. و چون دراین مقام از قرب قـرار گرفت به ثنا گفتن پرداخت و چنین گفت ثنای تو را نمـی‌توانم بشمرم پس از آن متوجّـه شد که در ثنای خدا قـاصر است، دراین حـال عرض کـرد: تو چنانـی که خـود، خویشتن را ستـوده‌ای. آنچه عـرفا دربارهٔ این دعا گفتـه‌اند از ظاهر کلام فهمیـده نمی‌شود ولی ناقض آن هم نیست بلکه بیان کنندهٔ کمال پیامبر است که اسرار فراوانی را در خود دارد.

ج ـ سوّمین مانع فهم قرآن این است که تلاوت کننده به دنیا گرایش داشته باشـد و از هوای نفس پیـروی کند زیـرا پیروی از هوای نفس مـوجب ظلمت دل می‌شود و همچون زنگاری است برآینه که مانع تجلّی حق تعالیٰ در دل می‌شود و آن بـزرگترین حجـاب است و بیشتـر افراد بـا همین هـوای نفس درحجاب قـرار می گیرند و هـرچه شهوات دردل بیشتر تراکم پیدا کند دوری از اسـرار الٰهی فزونتر می‌شـود و بـه همین سبب پیـامبـر(ص) فـرمـوده‌است: «دنیـا و آخـرت متضـاد یکدیگرند هرقدر به یکی نزدیك شوی از دیگری دور می‌شوی [۴۷]».

---

۴۶ ـ اَعُوذ برِضـاكَ مَنْ سَخَطِكَ وَ اَعوذُ بِمَعٰافٰاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِك وَاَعُـوذُبِكَ مِنْك لاٰ اُحصی ثناء علیكَ انت كَما اَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِكَ.

۴۷ ـ الدّنیا و الآخرة ضرّتان بقدر ما تقرب مِن اِحدا هما تبعد من الاخریٰ.

۷ـ ویژگی هفتم تلاوت کننده این است کـه هرخطابی که درقرآن از امر و نهی و وعد و وعید آماده است به نفس خود اختصاص دهد و چنین فرض کند که مقصود از فرد مورد خطاب‌خود اوست مثلاً اگر داستان پیشینیان و انبیا را می‌شنود بداند که مقصود نقل داستان نیست‌بلکه عبرت‌گرفتن از آن است. پس نباید چنین اعتقاد داشته باشد که آیات قـرآن مخاطبین خاصی داشته و مقصود آیات آن افراد خاصّ بوده‌اند، زیرا قرآن و سایرخطابات شرعی که واردشده‌است‌از باب «مقصود تویی، ای همسایه بشنو» می‌باشد که‌به‌کنایه‌ویا تمثیل و یا شرح‌حال‌دیگران وظیفهٔ انسانها را تعیین می‌کند و تمام آیات‌قرآنی نور و هدایت و رحمت است. و به این دلیل است که خداونـد همگان را به سپاسگزاری نعمت کتاب امـر کرده و فرموده است: وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمٰا اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الكِتٰابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ [۴۸].
هرگاه تلاوت کننده خود را مخاطب قرآن فرض‌کند‌صِرف‌خواندن‌قرآن را پیشهٔ خود نمی‌سازد. بلکه مانند بنده‌ای که کتاب مـولای خود را که برای او نوشته شده تا در آن تدبّر و مطـابق آن عمل کند، به آن توجّه می‌کنـد حکیمی دراین باره گفته‌است این قرآن دربردارندهٔ دستورالعملهایی است که از جانب پروردگار نازل شده تادر نمازهای‌خود بـه آنها بیندیشیم و در مکانهـای خلوت از امور ممنوعـه خودداری کنیم و درطاعت و فرمانبرداری به سنّتهای آن عمل کنیم.

پس از این که تلاوت کنندهٔ قرآن، خـود را مخاطب قرآن قرار داد، برحسب اختلاف آیات دلش تأثّرات مختلفی می‌یـابد و برای او به حسب هرفهم و درکی، حال و وجـدی پیدا می‌شـود که درآن حـالت نفس خود را متـوجه تـرس، اندوه، امیدو پندآموزی که براو عارض شده می‌کنـد. بنابراین برای انجام کاری آماده و یا منفعل می‌شود و براثر انفعال تأثّر و خشیت پیدا می‌کند و هرچه معرفت او کاملتر

۴۸ـ سورهٔ بقـره (۲): آیهٔ (۲۳۱): نعمت خدا و آنچه را که در مـورد پند و موعظه نازل کـرده‌است به یاد آورید.

شود در بیشتر احوال ترس بردل او غلبه می‌کند. به همین دلیل است که عرفاً خود را در تنگنایی سخت می‌بیند و لذا مغفرت و رحمت بدون تحقق شرایطی تحقق نمی‌یابد. و عارف خود را از رسیدن بدانها درمانده می‌بیند. چنان که خداوند تعالیٰ می‌فرماید: **وَ انّی لَغَفّارٌ لِمَنْ تابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صٰالِحاً ثُمَّ اهْتَدیٰ** [۴۹]. خداوند دراین آیهٔ شریفه و نیز درسورهٔ والعصر آمرزش را مشروط به چهار شرط قرار داده (ایمان، عمل صالح، توصیهٔ به حق، توصیهٔ به صبر) و درجایی دیگر این شروط را مختصر کرده ودریك شرط که جامع‌الشرایط است آورده وفرموده‌است: **اِنَّ رَحْمَتَ الله قَریبٌ مِنَ الْمُحْسِنینَ** یعنی آمرزش خدا به نیکوکاران نزدیك است. و می‌دانیم که احسان جامع همهٔ شرایط است تأثّر بندهٔ شایسته از تلاوت این است که به صفتی که آیه از آن حکایت می‌کند درآید. یعنی به هنگام تلاوت آیه‌ای که برعذاب دلالت می‌کند از خدا بترسد و به هنگام آیه بشارت، به رحمت خدا دل ببندد و خوشحال شود و به هنگام ذکر صفات و اسماء خدا از جهت جلال و عظمت خدا، خاضع شده سرش را فرو اندازد و به هنگام ذکر کفّار و بیان عمل و اندیشهٔ آنها دربارهٔ خدا که وی را دارای زن و فرزند می‌دانستند از تأسف و زشتی بیان آنها صدایش گره می‌خورد و دلش می‌شکند و از آنچه که ستمکاران می‌گویند خدا را والا و منزّه می‌داند و به هنگام ذکر بهشت درباطن خود به آن شوق پیدا می‌کند، و هنگام ذکر آتش (جهنّم) بدنش از ترس می‌لرزد.

نقل‌شده‌که رسول‌خدا(ص)به ابن‌مسعودفرمود برایم‌قرآن بخوان، ابن‌مسعود می‌گوید سورهٔ نساء را گشودم و خواندم تا به این آیه رسیدم: **فَکَیْفَ اِذٰا جِئْنٰا مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ بِشَهیدٍ وَجِئْنٰابِكَ عَلیٰ هٰؤُلاءِ شَهیداً** [۵۰]. دیدم که دو چشم پیامبر پر از اشك شده‌است و فرمود بس است. دستور پیامبر برتوقف قرائت قرآن برای این

۴۹ـ من آمرزندهٔ کسانی هستم که توبه کنند و ایمان بیاورند و عمل‌شایسته انجام دهند و هدایت شوند.

۵۰ـ سورهٔ نساء (۴): آیه (۴۱): چگونه خواهد بودهرگاه‌ازهرامّتی گواهی‌بیاوریم‌وتورابرآنها گواه بگیریم.

بود که این حالت معنوی، قلب پیامبر را بکلّی در خود غرق کرده‌بود.

خلاصه منظور از خواندن قرآن این است که این احوال را درانسان پدید آورد، قلب انسان را جذب کند و او را به کار خیر و ترك حرام وادارد. پیامبر خدا فرموده‌است. «قرآن را تازمانی که قلبتان به آن توجّه دارد و برجسمتان تأثیر می گذارد بخوانید وهرگاه به آن توجه نداشتید خواندن را ترك کنید[۵۱]».

دراین‌باره خداوند تعالیٰ فرموده‌است: اَلَّذینَ اِذٰا ذُکِرَ الله وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ اِذٰاتُلِیَتْ عَلَیْهِمْ ایٰاتُهُ زٰادَتْهُمْ ایمٰاناً [۵۲] درغیر این صورت خواندن قرآن وحرکت زبان زحمتی نمی‌خواهد.

دربارهٔ توجّه به قرآن شخصی نقل کرده‌است که قرآن را براستادم قرائت کردم. بار دوّم که خواستم بخوانم از خواندن منع کرد و گفت: قرآن را نزد من خواندی، حال برای خدا بخوان و دقّت کن که خدا چه دستور می‌دهد، و به تو چه می‌فهماند تا بدان عمل کنی. رسول خدا وقتی از دنیا رفت بیست‌هزار صحابه داشت و از آنها فقط شش نفر حافظ قرآن بودند و دربارهٔ دونفر اختلاف بود که آیا قرآن را حفظ دارند یا نه بیشتر صحابه یك یا دو سوره حفظ داشتند. افرادی که سورهٔ بقره و انعام را حفظ داشتند از علما شمرده می‌شدند. این کم حفظ داشتن قرآن به دلیل مشغول بودن آنها به فهمیدن معانی قرآن بود تا حفظ کردن آن. کسی به نزد رسول خدا(ص) آمد تا قرآن فرابگیرد، آیاتی را آموخت تا به این آیه رسیدن: فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَهُ [۵۳]

۵۱ـ اِقْرَؤا الْقُرآنَ مٰا ائْتَلَفَتْ عَلَیْهِ قُلُوبُکُمْ وَلاٰنَتْ عَلَیْهِ جُلُودُکُمْ فَاِذَا اخْتَلَفْتُم فَلَسْتُمْ تَقْرَؤُنَهُ.

۵۲ـ سورهٔ انفال (۸): آیهٔ (۲): مؤمنان کسانی هستند که هرگاه یاد خدا می‌کنند دلشان را ترس فرا می‌گیرد و هرگاه قرآن برآنها خوانده شود ایمانشان افزوده می‌شود.

۵۳ـ (الف) سورهٔ زلزال (۹۹): آیهٔ (۸): آن که مقدار ذرّه‌ای خیرو مقدار ذرّه‌ای شرّ انجام دهد آن را خواهد دید.

(الف)، گفت مرا بس است و بـازگشت رسول خدا(ص) فرمود ایـن مرد به محل خود بازگشت درحالی که فقیه و دانشمند بود.

چنین حـالتی که خـداوند تعالـیٰ برقلب انسـان به دنبـال فهم قرآن پـدید می‌آورد کمیاب و پرارزش است. امّا آن که قرآن را با زبان تلاوت می‌کند و از عمل کردن به قرآن رو می‌گرداند سزاوار است که مقصود دراین گفتار خداوند باشد: **وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی فِإنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنکاً و نَحْشُرُهُ یَوْمَ القِیامةِ اَعَمیٰ** [۵۳] (ب) بهرهٔ زبان از قرآن صحیح ادا کردن حروف و بهرهٔ عقـل درك معانی و بهرهٔ دل اثرپذیری و متأثر شدن و اطاعت است.

ویژگی نهم ـ از ویژگیهای دیگر تلاوت کنندهٔ قرآن ترقّی است و آن عبارت از توجّـه قلب و عقل به قبلـهٔ حقیقی می‌باشد بـدانگونـه که کلام خـدا را از خدا بشنود نه از خود، قرائت به سه درجه تقسیم شده‌است:

۱ ـ کمترین درجه این است که شخص چنین فرض کند که قرآن را نزد خدا می‌خواند و خداوند ناظر اوست و از او می‌شنود. حال تلاوت کننده دراین هنگام طلب و تضرّع و خواهش است.

۲ ـ تلاوت کننده حضور قلب داشته باشد به گونه‌ای که گویا خداوند او را با لطف خود مخاطب قرارداده و مناجـات او را به انعام و احسان پذیرفته است و تلاوت کننده درمقام شرمساری دربرابر نعمتهای خدا و توجّه به کلام و فهم سخن الٰهی است.

۳ ـ تلاوت کننـده از کلام، متکلّم، و از کلمات صفات را ببینـد و به قلب و قـرائت خـود و نعمتهـای مـادّی خدا تـوجهی نـداشتـه بـاشـد بلکـه همّت را متـوجّه متکلّم سـاختـه و اندیشـهٔ خـود را به او منحصـر سـازد و در مشاهـدهٔ او

۵۳ ـ (ب) سوره طه (۲۰): آیه (۱۲۴): آن که از یاد مـا روی گرداند زندگی براو سخت و روز قیامت او را کور بر می‌انگیزیم.

غرق شود که البته این درجهٔ مقرّبان است. و امام جعفر صادق(ع) در این باره فرموده است: «خداوند تعالیٰ در کلامش برای خلق تجلی یافته ولی خلق او را نمی‌بینند.[۵۴]»

از حالتی که برای امام صادق به هنگام نماز عارض می‌شد وبی‌هوش می‌گردید سؤال شد، فرمود: «این آیه را مرتب برقلب خود تکرار کردم تاآن را از گوینده‌اش (خدا) شنیدم، و جسم من تحمّل‌دیدن جلوهٔ قدرت خدا را نداشت».

در این درجات حلاوت و شیرینی زیاد می‌شود و مصداق قول خداوند تعالی قرار می‌گیردکه: «فَفِرُّوا اِلی‌الله» و از لحاظ مشاهدهٔ خدا، نه غیر آن مصداق این آیه قرار می‌گیرد: **ولاتَجْعَلُوا مَعَ الله الٰهاً آخَر**، زیرا رؤیت غیرخدا همراه با خدا شرك است و راه گریزی از شرك وجود ندارد بجز این که خدای را یگانه ببیند.

۱۰ـ تبرّی. مقصود از تبرّی این است که شخص قدرت و توان را از خود نداند و به چشم رضا و تزکیه به خودش ننگرد. هرگاه آیات وعد و مدح شایستگان را تلاوت کند نفس خود را جزو آنها نپنداردو درآن آیات اهل یقین و راستگویان را درنظر آورد و علاقه‌مند باشد که خداوند او را در زمرهٔ صدیّقان قرار دهد. وهرگاه آیات خشم ونکوهش گناهکاران را بخواند خود را جزو آنها بپندارد و از لحاظ کسب شفقت خداوند و ترس از او خود را مخاطب این آیات فرض کند.

به یوسف‌بن استاط گفته شد هرگاه قرآن می‌خوانی چه دعایی می‌کنی؟ گفت از خداوند متعال هفتاد مرتبه آمرزش گناهانم را می‌طلبم.

هرگاه شخصی نفس خود را به هنگام قرائت گناهکار بداند موجب قرب و نزدیکی به خدا می‌شود زیرا کسی که با وجود نزدیکی به خدا خود را دور ببیند، خداوند مقام خوف را به او لطف می‌فرماید و این موجب می‌شود تا به درجهٔ

۵۴ـ لَقَدْ تَجَلّیٰ الله تعالیٰ لِخَلْقِهِ فی کَلامِهِ وَ لٰکِنَّهُمْ لا یُبصِرُونَ.

بالاتـری از قرب برسد. و کسی کـه با وجود دوری خـود را نزدیك بداند بـه درجهٔ پست‌تری تنزّل می‌یابـد و هرگاه به خود با چشم رضایت بنگـرد خود حجاب خود می‌شود، و اگر هـرگز به نفس خود توجهی نـداشته باشد جز خـدا در قرائت خود مشاهده نمی‌کند و دراین صورت ملکوت برای او کشف می‌شود. مکاشفات تابع حال کاشف است. بنابراین هرگاه آیـات امیدوار کننده را تلاوت کند براو بشارت غلبـه می‌کند و صـورت بهشت برایش کشف می‌شـود چنان کـه گویـا بهشت را می‌بیند و اگـر براو خوف غلبه یـابد آتش برایش کشف می‌شـود آن‌گونه که گـویا اقسام عـذاب را می‌بیند. توضیح این کـه چون کـلام خداوند تعـالیٰ به گونـه‌های لطف، سهولت، شدّت، رجاء و خوف صـادر شده‌است. و این برحسب اوصافی است که درآیات وجود دارد زیـرا بعضی از آنها رحمت و بعضی لطف و دسته‌ای اِنعـام و دسته‌ای بـرشدّت و سختی دلالت دارنـد. از لحاظ مشـاهدهٔ کمـالات و صفات، قلب درحالات مختلف دگرگون می‌شود و به لحاظ هر حالتی از حالات آمادهٔ مکاشفهٔ منـاسب آن‌حال می‌شود زیرا محال است که حـال مستمع دربرابر آیات مختلف یکسـان باشد. درقرآن سخنـانی دربارهٔ رضا، خشم، اِنعـام، انتقام، جبـروت، بهشت وتوجّـه دلسوزی آمـده‌است. این ده ویـژگی که تـوضیح دادیم آداب تلاوت بود و اکنون به متن برمی گردیم و می گوییم:

فرموده است: وَ خَلَّفَ فیکُمْ ماخَلَّفَتِ الأنبیاء.... وَ لاٰ عَلَم قائمٍ

این فراز از کـلام امام(ع) اشـاره است به آنچه کـه واجب است درحکمت الٰهی برزبان انبیا از عبادات شرعی و قوانین کلّی جـاری شود تابا آنها یاد خداوند سبحان محفـوظ بماند. لفظ عَلَمِ قـائمٍ برای آثار باقی مـاندهٔ از انبیا کـه اوصیا و اولیا به وسیلـهٔ آن مردم را هدایت می‌کنند و مـراجعهٔ مردم به آنهـاست به صورت استعارهٔ زیبایی آورده شده‌است.

کِتاٰبَ رَبِّکُمْ ، عطف بیان است از جملهٔ ماخَلَّفَ الانبیاء لازم نیست که از

کلمهٔ کتـاب، مشخّصی فهمیده شود، تـا نتیجه این بـاشد که آنچـه محمّد(ص) آورده‌است عین همان چیزی است که انبیای سـابق آورده‌اند، زیرا این امر محالی است، بلکه مقصود دستورالعمهای حقّی است که انبیا در میان امّتهای خود به جا گذاشته‌اند و آنچه برمحمّد(ص) نـازل شده‌است، دستورالعملهایی از همان نوع است. تـوضیح این که قـوانین کلّی کـه همهٔ انبیـا درآن اشتراك دارنـد عبارتنـد از توحید، منزّه بودن خداوند متعال، چگونگی بعث و قیامت و دیگر قواعد کلیّی که نظام کلّی جهان برآنها استوار است مانند حرمت کذب، ظلم، قتل، زنا و غیراینها از اموری که درآنها هیچ پیامبری با پیامبر دیگر اختلاف ندارد.

این قوانین کلّی یاد شده به منزلهٔ ماهیّت واحد کلیّی هستند که دراشخاص مختلف وجود دارند و چنان که عوارضی برماهیّت شخص خاصّی عارض می‌شود که درشخص دیگر نیست و ملاك اختلاف نـزد اشخاص همین عوارض می‌باشند که صورتهای خاصّ شخص را می‌سازند. همچنین کتـابهایی که برزبان انبیا نازل شده، آنها به منزلهٔ اشخاص مختلفی هستنـد که دارای ماهیّت واحدی می‌باشند. اختلاف کتب بـرحسب کم یا زیادیی است کـه برماهیّت آنهـا به خاطـر اختلاف مردم و زمان مکان عارض می‌شود.

«مُبَیِّناً» بـه عنـوان حـال منصـوب است و عـامل آن فعل خَلَّفَ وذوالحال ضمیـر فاعلـی است که بـه پیـامبـر(ص) باز می‌گـردد [و معنـای آن این است: درحالی که پیامبر بیان کنندهٔ حلال و حرام کتاب است].

فرموده است: **حَلاٰلُهُ وَحَرٰامُهُ وَفَضٰائلُهُ وَفَرائضُهُ و....**

این جمله اشـاره به احکام پنج‌گـانهٔ شـرعی است که علـم فقه بـرآنها دور می‌زند و آنها عبارتند از: وجوب، استحباب، حرام، کراهت، مباح.

امام(ع) با واژهٔ حلال، مباح و مکروه را درنظر گـرفته واز حرام امور ممنوعه و از فضـائل امور مستحب و از فـرائض امـور واجب را منظور داشتـه است و از

نسخ برداشتن حکم ثابتی که درگذشته به صراحت آمده‌است و جانشین کردن حکم دیگری مراد است. بنابراین ناسخ حکمی‌است‌که‌حکم‌قبل را از میان می‌برد مانند سخن حق‌متعال: **اُقْتُلُوا الْمُشرکینَ** که حکم قبلی را که: **لااِکْراهَ فِی‌الْدِّین** بوده است از میان برداشته است. حکم ملغی شده را منسوخ می گویند.

منظور حضرت از « **رُخْصَهُ** » فعلی است که انجام آن به دلیل ضرورتی جایز شمرده شده‌باشد با وجود موجود بودن سبب حرمت آن؛ مانند کلام حق تعالیٰ: **فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ** . و منظورحضرت از عزائم، احکام شرعی است که مطابق علت شرعی آن جریان دارد مانند کلام حق متعال: **فَاعْلَمْ اَنَّهُ لا اِلٰهَ اِلاّ الله** و منظور حضرت از کلمهٔ عام دراین جا لفظی است که همهٔ آنچه را که برحسب وضع واحد شایسته است، فرا می گیرد. مانند سخن حق متعال: **والله بِکُلِّ شیءٍعَلیمٌ و لِلّه عَلیَ‌النّاسِ حِجُّ البَیْتُ** و مقصود از خاص مفهومی است که تمام افراد مصداق را فرا نمی گیرد مانند سخن حق متعال: **مَنِ اسْتَطاعَ اِلَیْهِ سَبیلاً** . خاص مطلق چیزی است که وقوع شرکت در مفهوم آن جایز نیست چنان که قبلاً بیان شد.

العِبَر: جمع عبرت و به معنی اعتبار و از ریشهٔ عبور که به معنی انتقال از جایی به جایی است، اشتقاق یافته است و بدین لحاظ که ذهن از شیئی به شئ دیگر انتقال می‌یابد به کار بردن عبرت برای انتقال ذهن نیکو می‌باشد. دربیشترموراد به کاربردن عبرت اختصاص دارد به انتقال ذهن انسان از مصائب و مکروهاتی که برغیر وارد شده به خود انسان. دراین صورت فرض چنین است که گویا آن مصیبت و امور نا گوار برشخص عبرت‌آموز وارد شده و به همین لحاظ برای عبرت گیرنده تنفری از دنیا حاصل می گردد و ذهنش به ورای دنیا مانند امر معاد و رجوع به پیشگاه پروردگار انتقال می‌یابد و همین امر عبرت نامیده می‌شود.

همچنین مصیبتهای آینده موجب تذکر نفسانی و توجه او به محضر حضرت حق می‌شود و تکرار تذکر بلا و محنتهای دنیا ذهن انسان را به آخرت معطوف می‌دارد و متوجه می‌شود که دنیا خانهٔ ناپایدار و آخرت خانهٔ پایدار است مانند یادآوری قصّهٔ اصحاب فیل و مانند سخن حق متعال که در بارهٔ فرعون فرموده است: **فَقَالَ اَنَا رَبُّکُمُ الاعلیٰ.فَاَخَذَهُ الله نَکَالَ الْآخِرةِ والاُولیٰ.اِنَّ فی ذٰلك لَعِبْــرَةً لِمَنْ یَخْشیٰ** [۵۵] و مانند این گفتهٔ حق تعالی: **وَفی اَنْفُسِکُمْ اَفلاتُبْصِرُونَ** .

چنان‌که گفتیم عبرت از مصائب حاصل می‌شود و گاهی عبرت در هرچیزی که مفید پند گرفتن باشد به کار می‌رود گرچه امر خوشایندی باشد؛ مانند قول خداوند تعالیٰ: **وَاِنَّ لَکُمْ فی الاَنْعٰامِ لَعِبْرَةً نُسْقیکُمْ مِمّا فی بُطُونِهٰا** [۵۶]. و مانند این کلام حق‌متعال: **فِئَةٌ تُقٰاتِلُ فی سَبیلِ الله وَاُخْریٰ کٰافِرَةٌ یَرَوْنَهُمْ مِثْلَیْهِمْ رَأیَ الْعَیْنِ والله یُؤَیِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ یَشٰاءُ اِنَّ فی‌ذٰلك لَعِبْرَةً لِاُولِی الاَبْصٰارِ** [۵۷] خداوند سبحان یاری مؤمنان را با جمعیّت کمشان و خواری و شکست مشرکان را با وجود کثرتشان و این که جمعیّت مؤمنان را دوبرابر کرد مثلی برای عبرت آورده‌است زیرا ذهن از نعمت خداوند در رابطه با پیروزی به این انتقال می‌یابد که، او خدای مطلق و سزاوار پرستش، و در قدرت یگانه است، بر هرکه بخواهد رحمت وجود می‌بخشد و تمام وجود از ناحیهٔ او افاضه می‌شود.

---

۵۵ ـ سورهٔ نازعات (۷۹): آیهٔ (۲۴): او گفت من پروردگار بلند مرتبهٔ شما هستم خداوند او را به عذاب دنیا و آخرت گرفتار کرد، به حقیقت این عبرتی است برای کسی که بترسد.

۵۶ ـ سورهٔ مؤمنون (۲۳): آیهٔ (۲۱): برای شما درچهار پایان عبرتی است شما را از آنچه در شکم دارند سیراب می‌کنیم.

۵۷ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۱۳): گروهی در راه خدا پیکار می‌کنند و دسته‌ای دیگر کافرند درظاهر مانند هم می‌باشند ولی خداوند کسانی را که بخواهد با یاری خود پیروز می‌گرداند این برای صاحبان بصیرت عبرت است.

معنای «امثال» در کلام امـام(ع) که فـرمود و امثالُه روشن است چنـان که خداوند متعال می‌فرماید: ضَرَبَ اللهُ مَثَـلاً عَبْداً مَمْلُوکـاً لاٰ یَقْدِرُ علی شیءٍ و باز فَعِتْقُ رَقَبَةٍ در تمام این الفـاظ طبیعت مورد نظر اسـت نه مفهوم کل یـا بعض مگر دلیل جداگانه آمده باشد که معنای کل یا بعض را اثبات کند.

مقصود از مُرسَل الفاظ مطلق و مهمل است. الفاظ مطلق و مهمل الفاظی هستند کـه مانع شرکت مصادیق دیگـر در مفهوم خود نمی‌باشنـد ودرآنها کمیّت حکم و مقدار آن بیـان نشده و مقیّـد به قیدی کـه مفید عموم یـا خصوص بـاشد نمی‌شـوند. بنابـراین محتمل است کـه به معنی خـاص یا عـام آمده‌باشد مـانند اسمهای جمع نکره چنـان که خداوند متعال می‌فـرماید: وَعَلَی الْأَعْـرافِ رِجالٌ و مانـند مفرد معـرفه شدهٔ بـالام یا مفرد نکـره چنان کـه خداوند متعـال می‌فرمـاید: وَالْعَصْرِ اِنَّ الاِنْسانَ لَفی خُسْرٍ [۵۹] و می‌فرماید: اِذٰا جٰائَکُمْ فٰاسِقٌ وباز می‌فرماید: فَعِتْقُ رَقَبَةٍ در تمام این الفـاظ طبیعت مورد نظـر است نه مفهـوم کل یا بعض‌مگر دلیل جداگانه آمده باشد که معنای کل یا بعض را اثبات کند.

فـرق میـان مفهوم طبیعت و مفهـوم عـام این است‌کـه هـر شئ دارای یك ماهیّتی است کـه با آن تحقّق می‌یـابد و این مفهوم مـاهیّت با مفـاهیم دیگر شئ مغایرت دارد. مثلاً مفهوم انسان جـزاین که انسان است هیچ معنای دیگری ندارد و توضیحی دراین کـه واحد است یـا کثیر یا هیچ یك نمی‌دهـد. بنابـر این مفهوم واحد، کثیـر، عام و خـاص با مفهوم مـاهیّت تغایر دارنـد. با تـوضیح فوق روشن شد که لفظِ دلالـت کنندهٔ برحقیقت از آن جهت که حقیقت است، بدون این که بر مفهـومی دیگـر دلالت داشته بـاشـد لفظ مطلق و مهمل نـامیده مـی‌شود و اگـر قید عموم بـرآن اضافه شود به طـوری که تعدّد ماهیّت و تکثّـر آن را در همهٔ موارد

۵۸ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۷): مَثَل آنان مَثَل کسـانی هستند که آتش بر می‌افروزند.

۵۹ـ سورهٔ عصر (۱۰۳): آیهٔ (۲): قسم به عصر که انسان در خسارت و زیان است.

برساند لفظ عام گفته می‌شود. و اگر قیدی داشته باشد که بر موارد خاصی دلالت کند لفظ خاص نامیده می‌شود هر چند معنای عام و خاص ذاتاً از صفات معانی است نه الفاظ.

مقصود امام(ع) از کلمهٔ محدود مقیّد می‌باشد چنان که خداوند متعال درموارد زیادی دربارهٔ کفّار فرموده‌است: فَتَحریرُ رَقَبَةٍ مُؤمِنةٍ دراین آیه رقبه که معنای مطلق دارد مقیّد به صفت مؤمنه شده است.

دربارهٔ محکم، متشابه، مجمل و مبیّن که درکلام امام(ع) آمده‌است قبلاً در مقدّمه توضیح داده‌ایم، حال به عنوان مثال می‌گوییم محکم مانند سخن خدای تعالی که می‌فرماید: قُلْ هُوَاللهُ اَحَد، متشابه مانند: الرَّحْمنُ عَلَی العَرْشِ اسْتویٰ، مجمل مانند آیهٔ شریفه: اِلاّ مایُتلیٰ عَلَیکُمْ و اُحِلَّ لَکُمْ ماوَراء ذٰلکُمْ، مبیّن مانند قول خداوند تعالیٰ: اَنْ تُنْفِقُوا بِاَمْوالِکُمْ، منظور از تفسیر درکلام حضرت روشن کردن مشکلات و مسائل دقیق است.

تمام این ویژگیها را که امام(ع) به قرآن نسبت داد به این معنی است که قرآن دربردارنده و منشأ همهٔ آنهاست و چون این مفاهیم به توضیح نیازمندند، پیامبر(ص) با سنّت کریمهٔ خود آنها را بیان فرمود.

فرموده است: بَیْنَ مَأخُوذِ میثاقٍ فی عِلْمِهِ... تا آخر

ضمایری که درعبارت فوق به کار رفته به احکامی که قرآن مشتمل برآنها است باز می‌گردد. انواعی از آن احکام را به ترتیب زیر آورده‌است:

۱ ـ احکامی که یادگرفتن آنها واجب است و ندانستن آنها برای مردم جایز نیست مانند: یگانگی خداوند، امر معاد، عبادات پنج گانه و شرایط آنها.

۲ ـ چیزهایی که یادگرفتن همهٔ آنها برمردم لازم نیست و عذر ندانستن آنها پذیرفته است و ترك آنها جایز مانند آیات متشابه و حروف مقطّعه اوائل سوره‌ها مثل کهیعص و حمعسق و مانند اینها.

۳ـ چیزهایی که در قرآن واجب بودن آنها معلوم است ولی در سنّت نسخ شده است مانند سخن حق‌متعال: **وَاللّاتی یَأتینَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتّی یَتَوَفیهُنَّ الْمَوتُ اَوْیَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبیلاً وَاللَّذانِ یَأْتیانِها مِنْکُمْ فَاذُوهُما فَاِنْ تابا وَاَصْلَحافَاِنْ اَعْرِضُوا عَنْهُما** [۶۰] در صدر اسلام هرگاه زنی مرتکب زنا می‌شد تا هنگام مرگ درخانه محبوس می‌گردید و اگر دختری زنا می‌کرد به مقتضای این دو آیه با گفتار و تندی تنبیه می‌شد و سپس این حکم سنّت نسخ گردید و زنان به رجم و دختران به تازیانه مجازات می‌شدند[۶۱].

۴ـ چیزی که در سنّت اثبات ودرکتاب ترك آن جایز شده‌است. مانند توجّه به بیت‌المقدس که در آغاز اسلام اثبات شد و سپس با آیهٔ شریفه: **فَلَنُوَلِّیَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسجد الحَرامِ وَحَیْثُ ماکُنْتُم فَوَلُّوا وُجُوهَکُمْ شَطْرَهُ** [۶۲]، نسخ شد. و مانند اثبات نماز خوف به هنگام جنگ، درقرآن وجواز تأخیر آن تا پایان جنگ، در سنّت.

۵ـ اموری که درزمان خود واجب است و درغیر زمان خود وجوب آن از بین می‌رود. مانند حج واجب که درعمر یك مرتبه واجب است و نذری که مقیّد به وقت معیّنی باشد. زیرا وجوب این دو تابع وقت معیّنی است و با یکبار انجام هرچند بارها تکرار شود وجوب تکرار نمی‌شود.

۶۰ـ سوره نساء (۴): آیهٔ (۱۵): زنانی از شما که مرتکب فحشا شوند و چهار نفر برآنها شهادت دهند آنها را درخانه حبس کنید تا بمیرند یا خداوند راه نجاتی برایشان قرار دهد و مردانی که عمل فحشا انجام دهند آنها را تنبیه کنید اگر توبه کرده و خود را اصلاح کردند آنها را رها کنید.

۶۱ـ منظور از نسخ به حکم سنّت این است که حکمی با حکمی دیگر از قرآن نسخ شده ولی نحوهٔ عمل حکم دوّمی را سنّت مشخص کرده‌است.

۶۲ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۴۴): ما تو را به سوی قبله‌ای که می‌پسندی باز می‌گردانیم پس روی خود را به طرف مسجدالحرام بازگردان هرجا که هستید به سمت مسجدالحرام روی کنید.

فرموده است: وَمُبايِنٍ بين محارمه

از نظر اعراب، این جمله بر مجرورهـای سابق عطف گرفته شده درمعنای کلام و تقـدیر آن لطفی است و آن این که چـون محارم جایگـاه حکمی است که حرمت نامیده می‌شود معنای جمله به این تـرتیب خواهد بود که احکام میان امور واجب و حرام دور می‌زند و سخن امام(ع) که فرمـود: و گناهانی که به آنها وعدهٔ آتش داده شده‌است و گنـاهان صغیره‌ای که آمرزش آنهـا ممکن است. توضیحی برای مباین و اشاره‌ای است به این که امور حرام درشدّت و ضعف تفاوت دارند، بعضی از آنها به طـور اجمال انسان را از رحمت خدا دور می‌کند، مـانند قتل که گناه کبیره اســت و خداوند تعالیٰ می‌فـرماید: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً فَجَزاؤُهُ جَهنَّم، و همچنین گناهان کبیرهٔ دیگر مانند ظلم و زنا و غیـره. و برخی قابل آمرزشند مانند قول فقها: «کم فروشی یك‌دانه گندم وسرقت یك عدد پیاز» و مثل اینها که ممکن است مورد آمـرزش قرار گیرد. خـداوند تعالیٰ درمورد آمـرزش مزبور درقـرآن کریم چنین فرموده‌است: اِنَّ ربَّكَ لَذُومَغْفِرةٍ لِلنّاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ [۶۳] ودیگر آیاتی که درآن وعدهٔ غفـران و آمرزش داده شده‌است. درآیـهٔ مزبور غفران هـرچند به طـور عموم شامل همهٔ گنـاهان می‌شود ولی گناهان صغیـره به طریق اولیٰ داخل این بخشش است.

اگر عموم آیه را درنظر بگیریم آیهٔ مزبور شامل گناهان صغیره می‌شود. این که گنـاهان صغیره برای بخشش اولـویّت دارند به این دلیل است که هنـوز افراط وجود ملکـهٔ نفسانـی نشدنـد زیرا در انجام آنهـا تکراری صـورت نگرفتـه است، برخـلاف گناهـان کبیره کـه جز از نفـوس مهیّای شـرّ که دور از رحمت خـدایند سرنمی‌زند.

۶۳ـ سورهٔ رعد (۱۳): آیهٔ (۶): همانا پروردگار تو بخشندهٔ ظلمی است که انسانها انجام می‌دهند.

وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرامِ، الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلأَنَامِ، يَرِدُونَهُ وُرُودَ الأَنْعَامِ، وَ يَأْلَهُونَ إِلَيْهِ وُلُوهَ الْحَمَامِ، جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ عَلامَةً لِتَوَاضُعِهِمْ لِعَظَمَتِهِ، وَإِذْعَانِهِمْ لِعِزَّتِهِ، وَ اخْتَارَ مِنْ خَلْقِهِ سُمَّاعاً أَجَابُوا إِلَيْهِ دَعْوَتَهُ، وَصَدَّقُوا كَلِمَتَهُ، وَ وَقَفُوا مَوَاقِفَ أَنْبِيَائِهِ، وَ تَشَبَّهُوا بِمَلائِكَتِهِ الْمُطِيفِينَ بِعَرْشِهِ: يُحْرِزُونَ الأَرْبَاحَ فِي مَتْجَرِ عِبَادَتِهِ، وَ يَتَبَادَرُونَ عِنْدَ مَوْعِدِ مَغْفِرَتِهِ، جَعَلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لِلإِسْلامِ عَلَماً، وَلِلْعَائِذِينَ حَرَماً، فَرَضَ حَجَّهُ، وَ أَوْجَبَ حَقَّهُ، وَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ وِفَادَتَهُ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ).

يَأْلَهُون إلَيه: وجد وشوق آنها بـه خانه شدّت می‌یابد. **اَلَهٌ** در اصل **وَ لَهٌ** بوده و بـه معنای از شدّت خوشحالی تحیّر پیدا کردن است.

سُمّاع: جمع سامع و سامر به‌معنای شنوندگان

مبادرت: شتاب کردن، سرعت داشتن

وفادة: برای سود و منفعت، آمدن، زیارت

«خداوند حج خانهٔ محترم خود را که قبلهٔ مردم قرارداد برشما واجب گردانید، حج گزاران باعشق فراوان مانند چهارپایان تشنه بدان وارد می‌شوند. و همچون اشتیاق کبوتران به جایی که آب و دانه خورده‌اند بدان پناه می‌برند. خداوند سبحان آن خانه را علامت تواضع مردم و عظمت خود و اعتراف آنان به این عظمت قرارداد.

از میان مردم شنوندگانی را برگـزید که دعوت او را اجابت و سخن و فرمان او را تصدیق کردند و در جایگاه انبیا ایستادنـد و همچون فرشتگانی که عرش خدا را طواف می‌کنند به دورکعبه می‌گردند در تجارتگاه عبادت خدا سود فراوان می‌برند و به وعده‌گاه آمرزش خدا می‌شتابند و از هم سبقت می‌گیرند.

خداوند کعبه را نشانه‌ای برای اسلام وحرم برای پناه آورندگان قرار دارد، حج خانه را واجب و ادای حق خود را لازم گردانید و انجام حج را مقرر کرده و فرمود: و لله عَلَى الناس حجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ العالَمينَ [1].

۱ ـ سورهٔ آل عمـران (۳): آیهٔ (۹۷): رفتن بـه خـانهٔ خـدا از جانب خـدا بـر مردم واجب است آن کـه استطاعت رفتن دارد برود و هر که کفر ورزد خدا از عبادت جهانیان بی‌نیاز است.

پس از آنکه وجوب عبادات را قبلاً یادآور شدیم و به دلیل حکمت آنها اشاره کردیم. اکنون سزاوار است به حکمت حج که از عبادات است بپردازیم. و به خواست خدا تفصیل دیگر عبادات را به جای خودش موکول می‌کنیم.

حال دربارهٔ حج می‌گوییم: پس از آن که دانستی اوّلین مقصود از عبادات توجه دادن خلق به وسیلهٔ تذکّر و یادآوری مداوم به خداوند تعالیٰ است تادر طیّ تذکّر اسرار حق متجلّی شود و آن را که عنایت حق دستش را بگیرد به مقام مخلصین برسد. از جمله اسراری که خداوند برزبان پیامبر جاری کرده‌است تعیین مکان معیّنی از بلاد است که بهترین جایگاه برای عبادت خدا و مختص به اوست. و ناگزیر باید دارای خصوصیّات و رموزی باشد که به مقصد حقیقی توجّه دهد، و آن را که توفیق مهار، عقلش را گرفته باشد به آن‌سو بکشاند. و لازم است افعالی معیّن شده‌باشد که در آن مکان صرفاً برای رضای خدا انجام گیرد سودمندترین جایی که دراین‌باب تعیین شده‌است مَأوا و مسکن شارع مقدّس بوده‌است. زیرا انجام حج درآن مکان مستلزم یاد شارع و یاد شارع مستلزم یاد خداوند و فرشتگان و روز قیامت است چون ممکن نبوده‌است که پیامبر درمحل زندگی هرفردی از امّت مکان حج را قرار دهد واجب شده‌است که همگان به سوی کعبه سفر کرده و مهاجرت کنند هرچند دراین سفر و مهاجرت مشقّت فراوان و سختیهایی از رنج سفر و خرج مال و دوری از زن فرزند و وطن و دیار وجود داشته باشد.

ما نخست فضیلت‌حج را از جهت نقل‌بیان‌می‌کنیم‌و سپس‌اشاره‌خواهیم کرد به آنچه که در حج وظیفه است و آداب دقیق، اعمال باطنی، مجموعهٔ حرکات و ارکانی که برای حج مقرّر شده‌است. و آنچه که به منزلهٔ ارکان به حساب می‌آید بررسی کنیم زیرا ویژگیهای این اعمال به منزلهٔ ابدان برای ارواح می‌باشد. فضیلت و ویژگیهای حج را طی بحثهایی به شرح زیر بیان می‌کنیم :

بحث اوّل ـ فضیلت حج: فضیلت حج از جنبه‌های مختلف است.

الف ـ کلام حق‌تعالیٰ: **وَاَذِّنْ فِي‌النّاسِ بِالحَجِّ يأتُوكَ رِجالاً وَعَلىٰ كُلِّ ضامِرٍ يَأتينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَميقٍ** [۲]. قتاده در تفسیر این آیه گفته است وقتی که خداوند ابراهیم خلیل را امر کرد که درمیان مردم اعلام حج کند، ابراهیم(ع) ندا در داد: ای مردم برای خداوند خانه‌ای است به سوی این خانه بیایید. در تفسیر این کلام خداوند که فرموده‌است: **لِيَشْهَدُوامَنافِعَ لَهُمْ** [۳] گفته شده‌است که منظور تجارت در موسم حج و پاداش درآخرت می‌باشد وقتی که یکی از علمای پیشین این آیه را شنید گفت قسم به پروردگار کعبه که خداوند حاجیان را آمرزید.

ب ـ معصوم(ع) فرموده‌است: «هر که حج بجا آورد و کار زشت و فسقی انجام ندهد از گناه پاك می‌شود مانند روزی که از مادر متولّد شده‌است[۴]» قبلاً چگونگی سودمند بودن عبادت را در رهایی از گناه توضیح دادیم.

ج ـ پیامبر(ص) فرمود: «هیچ روزی شیطان کوچکتر و حقیرتر و خشمگین‌تر از روز عرفه دیده نشده است[۵]». بیچارگی شیطان درآن روز به این دلیل است که نزول رحمت خدا و عفو گناهان بزرگ را می‌بیند، زیرا گفته شده‌است که گناهانی هستند که آمرزیده نمی‌شوند مگر به توقّف در عرفه. این حقیقت را امام صادق(ع) از رسول خدا نقل کرده‌است و سرّ این مطلب این است که توقف درعرفات با توجه به کثرت جمعیّت که به درگاه خدا تضرع و زاری می‌کنند دراشخاص تأثیر می‌گذارد و هرکس با تمام استعداد و ظرفیّتش می‌تواند

---

۲ ـ سورهٔ حج (۲۲): آیهٔ (۲۷): درمیان مردم حج اعلام کن، پیاده و سواره از هر راه دور و نزدیکی بیایند.

۳ ـ سورهٔ حج (۲۲): آیهٔ (۲۸): تا سودهایی که برای مردم هست مشاهده کنند.

۴ ـ قال (ع): مَن حَجَّ وَلَمْ يَرفَث وَلَمْ يَفسق خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِه كيومِ وَلَدته اُمُّه

۵ ـ قال (ص) مارأى الشيطان فى يومٍ هُوَاصغر ولااحقر ولااغيض منه يوم عرفه

به فیض برسد زیرا زیادی جمعیت علّت بزرگی است در انفعال نفس و خشیت از خدا و نورانی شدن نفس چنان که بزودی بیان خواهیم کرد انشاءالله.

د ـ پیامبر خدا(ص) فرموده‌است: «یك حج نیك بهتر است از دنیا و آنچه در آن است، برای حجّ نیك پاداشی جز بهشت نیست[۶]».

هـ ـ رسول خدا(ص) فرمود: «حج گزاران و عمره کنندگان به خدا وارد می‌شوند و زوّار او هستند، اگر از او چیزی بخواهند به آنها می‌بخشد و اگر از او طلب آمرزش کنند آنها را می‌آمرزد و اگر دعا کنند استجابت می‌کند و اگر شفاعت کنند، شفاعت آنها را می‌پذیرد[۷]».

و ـ از طریق اهل بیت از پیامبر خدا(ص) روایت شده‌است که فرمود: «بزرگترین گناهکار کسی است که وقوف درعرفه داشته باشد و گمان کند که خدا او را نیامرزیده‌است[۸]».

در فضیلت جزئیّات حج اخبار فراوانی است که باید از منابع خودش جستجو کرد.

بحث دوّم ـ آداب دقیق حج و آن ده‌چیز است:

اول ـ هزینهٔ مسافرت حج، حلال و دل از تجارت غیرخدا خالی باشد. در خبری که از طریق اهل بیت نقل شده آمده‌است که هرگاه آخر الزّمان فرا رسد مردمی که به حج می‌روند چهاردسته خواهند بود: پادشاهان برای خوشگذرانی، ثروتمندان برای تجارت، فقرا برای گدایی و قاریان برای خودنمایی و ریا کاری. آنچه در خبرآمده‌است اشاره دارد به بعضی از اغراض دنیوی که ممکن‌است به نیّت

۶ ـ حجّةٌ مُبرورةٌ خيرٌ مِنَ الدّنيا و مافيها و حجّةٌ مُبرورةٌ ليس لها اجرٌ الاالجّنه.

۷ ـ الحجاج والعُمّار وَفْدُالله و زوّارهُ اِنْ سَألوه اَعْطاهم و اِنِ اسْتغفروه غَفَرلَهُم و اِنْ دَعوه اَستجاب لهم وَاِنْ شفعوا الله شَفَّعَـهُم.

۸ ـ اعظم الناس ذَنْباً مَنْ وقف بعرفةٍ وظنَّ اَن لم يغفرلَهُ.

حج افزوده شود همهٔ این اغراض مانع از فضیلت حج و مقصود شارع می‌باشد.

دوّم ـ حج گزار با افرادی که مردم را از راه خداو مسجدالحرام باز می‌دارند همکاری و مساعدت نکند زیرا این اعانت برظلم و فراهم آوردن اسباب تباهکاری و ایجاد جرأت برعلیه روندگان به سوی خداست که اگر انجام حج اعانهٔ برظلم باشد باید در خلاصی از آن کوشید و اگر قدرت بررهایی یافتن از کمك به ظالمان نباشد نرفتن به حجّ از کمك کردن به ظالمان در بدعتگذاری که منتهی به سنّت خواهد شد بهتر است.

سوّم ـ فراهم بودن هزینهٔ و احتیاجات سفر و آمادگی نفسانی درخرج کردن مال و انفاق به حدّ اعتدال که از بخل و تبذیر دور باشد زیرا صرف مال در راه مکّه انفاق در راه خداست. پیامبر خدا (ص) فرموده‌است: «حج مبرور پاداشی جز بهشت ندارد. عرض کردند یا رسول‌الله حج مبرور یعنی چه؟ فرمود خوشرویی درسخن و اطعام کردن».

چهارم ــ دوری از پلیدی و فسق و جدال چنان که خداوندمتعال فرموده است: فَلارَفَثَ وَلافُسُوقَ وَلاجِدالَ [۹]. مقصود از رفث، هر حرف بیهوده و ناسزاست و دراین معنی ملاعبه با زنان (در حال احرام) داخل است زیرا ملاعبه و گفتگو با زنان هیجان ایجاد می‌کند و مقدمهٔ حرام می‌شود و بدین سبب حرام است و شارع مقدّس چیزی که زمینهٔ حرام را فراهم آورد برای ریشه‌کن کردن حرام آن را به جای حرام دانسته و نهی کرده‌است.

منظور از فسوق بیرون رفتن از طاعت خداست و مقصود از جدال که نهی شده مجادله و خصومتی است که موجب خصومت و دشمنی و تفرقهٔ مسلمین شود. همهٔ اینها ضدّ مقصود شارع از حج و دوری از یاد خداست.

---

۹ ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۹۷): در حج رفث و فسوق و جدال نباید باشد.

پنجم- باقدرت و نشاط نفس پیاده به حج برود، زیرا پیاده حج رفتن افضل، و اقرار به بندگی خدا در جان او نافذتر می‌شود. بعضی از دانشمندان گفته‌اند سواره به حج رفتن بهتر است به این دلیل که هزینهٔ سفر بیشتر می‌شود و علاوه براین اذیّت و خستگی ندارد و بنابراین به سلامت و ادای حج نزدیکتر است. این گفتهٔ علما با آنچه ما گفتیم مخالف نیست حق این است که به تفصیل معتقد شویم بدین معنی که هرکس پیاده رفتن برایش آسانتر است حج رفتن پیاده برای او فضیلت بیشتری دارد و اگر پیاده‌روی موجب ضعف و بدخلقی درعمل می‌شود سواره افضل است، زیرا مقصود توانایی بیشتر بریاد خدای تعالیٰ و سرگرم نشدن به غیر خداست.

ششم ـ برشتر بدون کجاوه سوار شود، زیرا کجاوه داشتن از ویژگیهای مترفان و متکبّران است و علاوه براین کجاوه نداشتن، سبب سبکباری شتر می‌شود مگر عذر موجّهی برای وجود کجاوه موجود باشد. پیامبر خدا سواره حج انجام داد درحالی که برشتری سوار بود که پالانش کهنه و قطیفه‌ای بود که چهار درهم قیمت داشت و با همان وضع حج به جا آورد تا مردم به هیأت و شمایل پیامبر بنگرند و فرمود اعمال حجّتان را از من یاد بگیرید.

هفتم ـ حاجی با هیأتی ساده که نزدیک به ژولیدگی است به قصد حج بیرون رود و از زینت و زیوری که موجب فخر می‌شود خودداری کند، زیرا تجمّل، شخص را از زیّ صالحان و سالکان الی الله خارج می‌کند. از پیامبر خدا روایت شده‌است که فرمود: «خدای تعالیٰ در مورد حاجیانی که ظاهر ساده دارند به فرشتگان می‌گوید به زوّارِخانهٔ من بنگرید که از راههای دوری خاك آلود و پریشان به سوی من آمدند[۱۰]» و خداوند تعالیٰ فرموده‌است: ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ ،

۱۰ ـ انّما الحاجّ الشعث التفث يقول الله تعالىٰ لملائكتِهِ اُنظرُوا اِلىٰ زوّار بيتى قد جاؤنى شعثاً غُبراً مِنْ كُلِّ فجّ.

تَفَثْ در لغت به معنای ژولیدگی و خاک‌آلودگی است و خارج شدن از ژولیدگی به وسیلهٔ ناخن گرفتن و سرتراشیدن است.

هشتم ـ با چهارپای خود مدارا کند و بیش از توانش بر او بار نکند، از اهل ورع و تقوا باشد ودرحالی که سواره است نخوابد مگر این که او را چرت فرا گیرد. پیامبرخدا(ص) فرموده‌است «پشت چهارپایان خود کرسی قرار ندهید» مستحب است که صبح و شب برای آسایش و استراحت چهارپا از آن پیاده شوند و سرّ این کار، مراعات رقّت و رحمت و دوری از قساوت و ظلم است زیرا با ستم برحیوان از قانون عدل خارج شده و عنایت خدا و شمول آن را رعایت نکرده‌است، چون حیوان نیز مانند انسان خسته می‌شود.

نهم ـ هنگام قربانی سعیش این باشد که قربانی چاق و گران قیمت باشد. روایت شده که عُمَر قربانی همراه داشت که سیصددینار می‌خریدند از پیامبر سؤال کرد که این قربانی را بفروشد و با پول آن قربانی پست بخرد. پیغمبر او را از این کار نهی فرمود و دستور داد که همان اوّلی را قربانی کند، زیرا مقصود از قربانی فراوانی گوشت نیست بلکه منظور تزکیهٔ نفس و پاکیزگی آن از پستی بخل و آراستن آن با تعظیم برای خداست. خداوند می‌فرماید: **لَنْ يَنٰالَ اللهَ لُحُومُهٰا وَلٰادِمٰاؤُهٰاولٰكِن يَنٰالُهُ التَّقْوىٰ مِنْكُمْ**[11]. رسول خدا(ص) فرموده‌است «هیچ کار انسان نزد خدا دوست داشتنی‌تر از ریختن خون قربانی نیست[12]». روز قیامت قربانی با ویژگیهای خود حاضر می‌شود. قبل از اینکه زمین آفریده شود مقرر شد خون حیوانی درجای معیّنی از زمین ریخته شود وبه وسیلهٔ آن نفس انسانی پاکیزه گردد.

دهم ـ با انفاق مال و قربانی و با کمبود و هزینه سفری که برایش پیش

۱۱ ـ سوره حجّ (۲۲): آیه (۳۷): خون و گوشت قربانی به خدا نمی‌رسدولی تقوای شمارا موجب می‌شود

۱۲ ـ قالَ(ص): ما من عَمَلِ آدَمي في يومِ النحرِ اَحبّ اِلَى الله عزّوجل مِن اهراقه دماً الخ.

می‌آید نفس خود را پاکیزه گرداند زیرا با صرف مال بـه خدا متکی شده و عوض آنهـا را از خدا می‌خـواهـد و این صرف مـال و پاکیـزگی نفس دلیل قبـولی حج اوست.

بحث سوّم ـ وظایف قلبی حاجی درهرعمل از اعمال حج

نخست بایـد موقعیّت حج را در دین شنـاخت، بعد شـوق به آن پیـدا کرد وبعد تصمیم برای انجـام حج گرفت وبه دنبال این تصمیم عـلایقی که مانع از انجام حج است قطـع کرد و آن‌گاه زاد و تـوشه و مـرکبی که وسایـل رفتن به حج است تهیه کرده سپس به سوی مقصد حـرکت کند و بعد در میقات احرام ببندد و تلبیه بگوید و وارد مکّه شود و اعمال لازم را تا پایان حج انجام دهد. درهرحالتی از این احوال برای حج کننده یادآوری و بـرای عبرت گیرنده عبرت، و برای ارادهٔ صادق، نیّت و برای شخص با ذکاوت اشاره به اسراری است که اگر توفیق دست دهد صفای قلب و طهارت باطن به آنها بستگی دارد.

منظور از شناخت و فهم موقعیّت حج این است که وصول به حق حاصل نمی‌شود مگر غیرخـدا را که عبارتند از قصد خواستهـای بدنی و لذّات دنیوی از دل بزدایی و درهمهٔ حالات خود را از خواستهـای نابجا دورسازی و به ضروریّات اکتفا کنی و به همین دلیل است که راهبان در گذشته از خلق دوری می‌جستند و به دلیل تـرس از آمیزش بـا خلق و جهت انس با خـالق در بلندیهـای کوه مسکن می‌گـزیدنـد و از هرچـه غیرخـدا بوده‌است اعـراض می‌کرده‌انـد و بدین لحـاظ معصوم(ع) آنها را مـدح کرده و دربارهٔ آنها فـرموده است: «تقرّب افراد بـه خدا به این دلیل بــوده است کـه قسیّس و رهبــان بـوده‌انــد و در عبـادت خــدا تکبّـر نداشته‌اند[۱۳]».

۱۳ـ ذلك بَاَنَّ مِنهم قسّيسين وَرُهباناً وَاَنّهم لايستكبرونَ.

هنگامی کـه رسم کناره‌گیـری از دنیا و تـوجّه بـه خدا کهنـه شد و مـردم به پیروی از شهـوات و علاقـهٔ به دنیـا و عدم تـوجه بـه خدا روی آوردنـد، خداونـد پیامبر(ص) را برای زنـده کردن راه آخرت و تجدید راه انبیا بـرای پیمودن راه خدا مبعوث گردانید.

طرفداران ملل مختلف از پیـامبر دربارهٔ رهبانیّت و مـلازم شدن در مسجد پرسیـدند، فـرمود: بـه جای آن دو، جهاد و تکبیـر که بـالاترین شـرف است مقرر شده‌است منظور از تکبیـر حج است و از ملازمان در مسجد پرسیده شـد، فرمود ملازمان درمسجد روزه دارانند خـداوند سبحان حج را رهبانیّت این امت قرار داد و با نسبت دادن خانه به خود آن را شرافت بخشیـد و جایگاه عبادت بندگان قرار داد. و اطـراف خـانه را بـرای عظمت و بـزرگی امـر، حـرم قرار داد و عـرفـات را همچون میدانی فرا روی حـرم مقرر فرمود، و حرمت مکّه را بـا حرام کردن صید و قطع درختـان تأکیـد فرمـود و مکّه را بسـان پیشگـاه سلاطین قـرار داد که دیـدار کنندگـان از را ه دور پریشان مـوی و متواضع بـه جانب آن می‌آیند تـا در پیشگاه پـروردگار خـانه حـالت خضوع و نیـازمندی نسبت بـه جلال او داشتـه باشنـد و دربرابر عظمت و عزّت او آرامش خـاطر بیابند و با توجّه بـه اینکه مکانی برای او نیست ولی این مکان را برای انجام عبادت مقرر کرده‌است و توجّه به این حقیقت در عبودیّت مردم مفیدتر است. برای همین است که خداوند انسانها را به اعمالی در مکه موظّف کرده‌است که با فهم ما انسی ندارد وعقل مابه آنها دست نمی‌یابد، مانند رمی جمرات، سعی میان صفا و مروه به تکرار، و.... دراین اعمالی که فایدهٔ آنها برای ما آشکار نیست کمال بندگی و عبـودیّت تحقّق می‌یابد، برخلاف دیگر عبادت مثل زکـات که انفاق است و جهـت آن معلوم و عقل ما فـایدهٔ آن را درك می‌کند، و مانند روزه که شهواتی را کـه دشمنان خدایند درهم می‌شکند و ما را از سرگرم شـدن به امور دنیوی بـاز داشته و به خدا متـوجّه می‌سازد و مـانند رکوع و

سجود درنماز که بیان کنندهٔ تواضع ما دربرابر خداوند با آن هیأت خاص می‌باشد، و نفوس به عظمت خدا انس پیدا می‌کنند. ولی اعمالی مانند رمی جمره و.... که در حجّ واجب است عقل ما به رموز آنها دست نمی‌یابد و انجام دادن آنها به خاطر امر خدا و به قصد امتثال امر او می‌باشد، از آن جهت که تبعیّت آن واجب است. در انجام این اعمال عقل مانقشی ندارد، نفس و طبع ما برای انجام فعل از آن جهت که فایدهٔ خاصی را داراست به دور می‌باشد، زیرا آنچه را که عقل ما درك کند و حکمت را درعمل بفهمد طبع ما به انجام آن میل کامل پیدا می‌کند و این میل درجهت فرمانبری ما را کمك کرده و علّت انجام فعل می‌شود چه بسا که همین فهم علّت، کمال بندگی و خضوع را برای ما به وجود آورد و به همین دلیل است که پیامبر(ص) خصوصاً در بارهٔ حجّ فرموده است: **لبیّك بِحُجَّةٍ حَقّاً تَعبُّداً وَرِقّاً** . این **تعبّداً** و **رقّاً** را درنماز و غیر آن نفرموده است زیرا اقتضای حکمت الهی در رابطه با نجات مردم این است که اعمالشان برخلاف هوای نفسشان باشد بلکه اختیار نفس وخواست آنها باید به دست شارع باشد و در اعمالشان صرفاً راه فرمانبرداری را بروند و مقتضای عبودیّت این است که آنچه را از انواع عبادت که عقلشان بدانها نمی‌رسد و از مقتضای طبعشان به دور است به خاطر بندگی محض آن را انجام دهند و ریشهٔ تعجّب مردم از اعمال عجیب فراموشی از اسرار آنهاست.

امّا شوق ـ فهمیدن این حقیقت که خانه، خانهٔ خداست و آن را به منزلهٔ پیشگاه سلاطین قرار داده است اشتیاق برانگیز است؛ پس هر کس قصد خانهٔ خدا کند قصدخدا را کرده‌است و هر که به وسیلهٔ مثال محسوس (خانه کعبه) آهنگ حضرت باری تعالیٰ کند شایسته است به دلیل شوق خویش به محضر حق و کعبهٔ حقیقی که در آسمان است ـ و این کعبهٔ در زمین به منظور توجّه به کعبهٔ حقیقی بنا شده ـ حرکت کند. و خانهٔ حق را با همین هدف

زیارت کنـد تا بـه حکم وعدهٔ خـداوند کـریم، وجه پروردگـار متعال را مشـاهده کند.

مقصود از عزم، حضور ذهنی است به ایـن که تصمیم بگیرد از زن و فرزند جدا شود و بـا ترك شهوات و لذّات به پـروردگار روی آورد و متوجّه زیـارت خانهٔ حق شود و از عظمت و شـأن خانه، عظمت پـروردگار را دریابـد و تصمیم خود را بـرای خدا خـالص و آن را از آلـودگی بـه ریا و نـام و آوازه دور گـرداند، زیـرا شهرت‌طلبی، شرك خفّی است. و باید این حقیقت را بداند که جز قصد و عمل خـالص او پذیـرفته نمی‌شـود و از زشت‌ترین زشتیهـا این است که قصـد خانـهٔ پادشاه و حرم او را بکنی و در دل دیگری را درنظـر داشته باشی درحالی که او از چشم برهم زدن و اندیشهٔ درون‌تو مطّلع است اگـر چنین باشد امور بهتر و والا را به امور پست و زشت تبدیل کرده‌ای.

منظور از قطع علایق حـذف همهٔ خواستهای قلبی غیـر از قصد عبادت و توبهٔ خالص از ظلم و انواع معاصی است، زیـرا هر مظلمه‌ای نوعی علاقه است و هر عـلاقه‌ای دشمن حـاضری است که بـه انسان درآویخته و بـرعلیه او فـریاد می‌زند و می‌گوید آیا قصد خانهٔ پادشـاه را کرده‌ای با این که او بر نافرمانی تو در منزلت آگاه است؟ بـه او اهانت می‌کنی و توجّه بـه نهی و منع او نداری؟ و شرم نداری کـه مانند یك بنـدهٔ گناهکار بـراو وارد شوی و او درهای رحمتش ر ابـرتو ببندد و تو را در بازداشتگاه خشمش گرفتـار سازد؟ پس اگر میل به قبول زیارتت داری از همهٔ معاصی درآی و همـهٔ علایق قلبی خود را از غیر خـدا قطع کن تا با چهرهٔ دلت متوجّه خـدا شوی همان‌گونه که با چهرهٔ ظـاهرت متوجّه او هستی. از قطع علایق در سفر حج یـاد قطع علایق درسفر آخرت کن، زیرا تمـام ویژگیهای حج مثالهای نـزدیکی برای سفر آخرت است که از اسرار و رمـوز حج به اسرار و رموز آخرت انتقال پیدا می‌شود.

امّا زاد و توشه سفر حجّ:

زاد و توشـه را باید از جـای حلالی تهیه کرد. هـرگاه احساس کنـد که زاد و تـوشـه را از روی حـرص و بیش از نیـاز فـراهم کـرده‌است و یـا نـاپـاکی درآن وجود دارد و یـا اسرافی در آن صورت گـرفته است بـاید پیش از رسیدن بـه مقصد آن را اصـلاح کنـد و سفـر آخرت را کـه از این سفـر طـولانی‌تـر است و تـوشـهٔ آن تقـواست به یـادآورد. به چیـزهـایی غیرتقـوا کـه صلاحیّت زاد و تـوشه بـودن برای آخـرت را ندارنـد و یا درهمین دنیـا باقـی می‌ماننـد، توجّـه نکند و بـاید از آلوده سـاختن اموری کـه زاد و توشـهٔ آخرت قرار می‌گیـرند بـه ریا و تـاریکیهای گنـاه پـرهیـز کنـد و آنهـا را فاسـد نکنـد کـه درغیـر این صـورت مشمـول قـول خداوند متعـال قرار می‌گیرد: هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً[۱۴]. باید چهـارپایی را که بـر آن سوار است مـلاحظـه کنـد و آزارش ندهـد و متـذکّر منّـت خدای تعـالیٰ و شمول عنایت و رأفت حقّ متعال باشـد، آن جا که می‌فرماید: وَتَحمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ الا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ[۱۵]. باید خداوند متعال را براین نعمت گرانبها و این نیّت بزرگ سپاسگزار باشد و از نقل و انتقال با مرکب سواریـش به منزل آخرت که شکی درآن نیست انتقال پیـدا کند. و شاید که سفر آخرت نزدیکتر از سوار شدن بر چهـارپا در سفر حجّ باشد. بنا براین باید در بارهٔ سفر آخـرتش احتیاط لازم را داشته باشد. بایـد دانست که از این مثلهای محسوس باید به وسایل نجات از سختیهـای بزرگ که عذاب خدای‌تعالیٰ است

۱۴ ــ سورهٔ کهف (۱۸): آیـهٔ (۱۰۳): آیا شمـا را به زیـانکارتـرین افـراد در عمل خبر نـدهم آنها کـه تلاشـشان در زندگی دنیا به گمراهی افتاده است درحالی که می‌پندارند کار نیك انجام می‌دهند.

۱۵ ــ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۷): بار سنگین شما را تا آبادی حمل می‌کننـد و اگر حیوانات نبودند جز با اذیّت خودتان بارها را به آبادی نمی‌رساندید پروردگار شما غفور و رحیم است.

انتقال پیدا کنیم.

اما جامهٔ احرام و خریدن و پوشیدن آن ـ باید از پوشیدن لباس احرام به یاد کفن افتاد و شاید هم پوشیدن کفن نزدیکتر از پوشیدن لباس احرام باشد. بنابراین از پوشیدن احـرام باید به یـاد پوشش انوار الهٰی بود کـه هیچ کس از عذاب خدا، جز بـا پوشش انوار الهٰی خـلاصی ندارد. پس بایـد به اندازهٔ تـوان درکسب انوار الهی کوشید.

امّا بیرون آمـدن از شهر و دیـار برای سفر ـ بـه هنـگام خروج باید حضـور ذهنی داشته باشد که از زن و فرزند جدا می‌شود و به سفری غیر از سفرهای دنیا و رو به خـدا می‌رود و باید تـوجّه داشته بـاشد کـه نتیجهٔ این سفر این است کـه به پیشگاه پادشاه پادشاهان و بزرگ بزرگان و در زمرهٔ زائرینی است که او را به طواف کعبه فـراخوانـده‌اند و او اجـابت کرده‌است، و شـوق آن چیزی را در سـردارد که مشتـاق بود. و عـلایق را قطع کـرده و از مـردم جدا شـده و روی بـه خـانهٔ خـدا آورده‌است و امیدوار است که بـه وجه خداوند کریم نظر افکنـد. در دل باید امید وصول به پیشگاه خداوند و قبولی اعمـالش را ازباب تفضّل خداوند داشته باشد. باید معتقد باشد که اگر پیش از رسیدن به طواف خانه بمیرد خدا را ملاقات کرده و براو وارد شده‌است. چنان که خداوند می‌فرماید: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهٰاجِراً اِلَى اللهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْوَقَعَ اَجْرُهُ عَلَى‌اللهِ[16] باید از مشاهدهٔ گردنه‌هایی که در راه وجـود دارد گردنـه‌های آخرت را بـه یاد آورد. و از مشـاهدهٔ درنـدگان و مارهـا، حشرات قبر را، و از ترس صحـراها وحشت گور و تنهایی را بـه یاد آورد؛ همهٔ این مشکلات انسان را به سوی خدا سـوق داده و امر معاد را به انسان تذکّر می‌دهد.

---

۱۶ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۱۰۰): هرکس از خانه‌اش خـارج شود و به سوی خدا و رسولش هجرت کند و سپس مرگش فرا رسد، اجرش برخداست.

امّا احرام و لبیك میقات ـ حاجی باید متوجّه باشد که با لبیك گفتن ندای خداوند تعالیٰ را اجابت کرده‌است ولی دراین که اجابت او مورد قبول واقع می‌شود یا خیر باید بین خوف و رجا باشد و درعین حال امر خود را به خدا واگذار و براو توکّل کند.

سفیان بن عُیَیْنَه نقل کرده‌است که علیّ‌بن الحسین زین‌العابدین(ع) حجّ به جا آورد. هنگامی که احرام پوشید و برمرکبش نشست، رنگش زرد شد و رعشه‌ای بربدنش افتاد و نتوانست لبّیك بگوید. از او سؤال شد آیا لبیك نمی‌گویی؟ فرمود می‌ترسم که خداوند بگوید لالبیك ولاسَعْدیك. وقتی که لبیك گفت بیهوش شد و از مرکبش به زمین افتاد و همین وحشت و ترس برحضرتش باقی بود تا حجّ را به پایان رساند.

خدا تو را بیامرزد. اکنون به این نفس پاکیزه بنگر که به دلیل استعداد دریافت انوار الهٰی، رائحه الهی و نفخات ربّانی او را فرا می‌گیرد و از هرچیزی بجز جلال و عظمت او فراموش می‌کند. حاجی باید به هنگام اجابت ندای خداوند سبحان متذکّر اجابت ندای خداوند در نفخ صور و حشر خلق از قبور و ازدحامشان درعرصهٔ قیامت باشد، درحالی که اجابت کنندگان ندای حق متعال درقیامت به مقرّبان و مغضوبان و مقبولان و مردودان و مردّدان تقسیم می‌شوند و در خوف و رجا قرار دارند و حجّاج درمیقات نیز چنین‌اند که نمی‌دانند اتمام حج برای آنها ممکن خواهد بود یانه.

امّا ورود حاجی به مکّه ـ به هنگام ورود باید توجّه داشته باشد که به حرم امن خدا وارد می‌شود و امیدوار باشد که با ورود به خانهٔ حق از عذاب خدا در امان خواهد بود و هم بترسد که از اهل قرب نباشد، ولی امیدواری او باید غالب باشد، زیرا لطف خداوند کریم عمیم است و شرف خانهٔ او عظیم و حق زائر مورد توجّه و پناه بردن به خانهٔ خداوند ضایع نمی‌شود، بخصوص در نزد اکرم

الاکرمین و ارحم‌الراحمین.و در دل متوجّه باشد که این حرم تصویری از حرم حقیقی است، تا از شوق داخل شدن به این حرم و در امان بودن از عذاب، شوق ورود به حرم آخرت و مقام امن الٰهی ترقی کند. هرگاه نظر حاجی به کعبه بیفتد باید دردل عظمت خدا را درك کند و فکرش را به مشاهدهٔ محضر صاحب خانه در جوار فرشتگان مقرّب به پرواز درآورد و علاقه‌مند شود که خداوند نظردر وجه کریم خود را به او روزی فرماید، چنان که رسیدن به خانهٔ کعبه را به او روزی کرده‌است و از این که خداوند او را به این مرتبه رسانده‌است فراوان یاد خدا کند و شکرگزار او باشد. خلاصه آنچه از اعمال و افعال حجّ و منازل آن می‌بیند نمونهٔ اعمال و احوال آخرت قرار داده و از آن غفلت نکند و آنها را دلیل برمشاهدهٔ احوال آخرت بداند.

امّا طواف کعبه ـ حاجی باید قلباً متوجه عظمت، خوف و خشیت، و محبّت خدا باشد و بداند که با این طواف شبیه فرشتگان مقرّبی است که براطراف عرش طواف می‌کنند و نباید چنین پنداری که هدف طواف مادّی و فیزیکی خانه است، بلکه دلت باید به ذکر صاحب خانه مشغول باشد تا آنجا که جز به یاد او کلام را آغاز نکنی و جز به یاد او ختم نکنی، چنان که طواف کعبه نیز چنین است و باید آگاه باشی که طواف مطلوب همان طواف قلبی با حضرت ربوبی است و خانهٔ مثال درعالم شهادت برای حضور درعالم غیب است، چنان که انسان مادّی تصویری آشکار برای انسان حقیقی است که باچشم دیده نمی‌شود ودرعالم غیب است و عالم دنیا برای کسی که در رحمت حق به رویش گشوده شود و عنایت الٰهی در پیمودن راه او را دستگیر و مددکار باشد نردبانی برای رفتن به عالم غیب است. اشارهٔ الٰهی به این که بیت معمور در آسمان درمقابل کعبه قرار گرفته است برای بیان همین موازنه است و این که طواف فرشتگان بربیت معمور مانند طواف انسانها برکعبه است، توضیح این مطلب

است، ولی چون بیشتر مردم به این مرتبه از طواف نمی‌رسند مأمورند که حسب امکان تشبّه به آن کنند تا مشمول این مضمون شوند که: «هرکس به قومی شباهت پیدا کند از آنها شمرده می‌شود».

در بسیاری از موارد تشبیه شدّت می‌یابد تا آنجا که در حکم مشبّه به قرار می‌گیرد و کسی که به این مرتبه از کمال و مقام دست یابد کسی خواهد بود که در حق او گفته شده «کعبه او را زیارت می‌کند و بر او طواف می‌نماید» و این معنی از بعضی اولیاء الله که دارای قدرت مکاشفه بوده‌اند روایت شده‌است.

اما استلام حجر ـ حاجی باید به هنگام استلام حجر توجّه داشته باشد که با خدا بیعت می‌کند تا از او فرمان برد و تصمیم قطعی داشته باشد که به این بیعت وفا کند و متوجّه این آیهٔ شریفه باشد: **فَمَنْ نَکَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهِ وَمَنْ اَوْفٰى بِمٰا عَاهَدَ عَلَيْه الله فَسَيُؤْتِيهِ اَجْراً عَظِيماً**[17] و به همین دلیل پیامبر خدا(ص) فرموده‌است: «حجر الاسود دست خداست در زمین، مردم با او مصافحه می‌کنند چنان که با برادرانشان»[18].

وقتی عُمَر حجرالاسود را بوسید و گفت من می‌دانم که تو سنگی هستی که سود و زیان نداری و اگر ندیده بودم که رسول خدا تو را می‌بوسد تو را نمی‌بوسیدم. علی(ع) فرمود: ساکت باش ای عمر، حجرالاسود هم ضرر می‌زند و هم نفع می‌رساند، هنگامی که خداوند سبحان از بنی‌آدم پیمان برخداوندی خود گرفت چنین فرمود: **وَاِذْاَخَذَ ربُّكَ مِنْ بنى اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلَى اَنْفُسِهِمْ**. این سنگ را مراقب آنها کرد تا برادای امانتشان گواهی دهد و معنای گفتهٔ انسانها به هنگام استلام حجر که: امانتم را ادا و به پیمانم وفا کردم تا در نزد

---

۱۷ ـ سورهٔ فتح (۴۸): آیهٔ (۱۰): کسی که نقض بیعت کند خود را شکسته است وکسی که به وعده خود با خدا وفا کند بزودی پاداش بزرگی دریافت می‌دارد.

۱۸ ـ الحجر الاسود یمین الله فی الارض یصافح بهاخلقه کما یصافح الرّجل اخاه.

پروردگارت به این وفای پیمان گواهی دهی همین است.

امّا آویختن به پردهٔ کعبه و چسبیدن به آن ـ حاجی باید با گرفتن پردهٔ کعبه طالب قرب حق و محبّت الهیٰ و شوق به ملاقات پروردگار باشد. و به منظور تبرّك یافتن و امید رهایی از آتش، پردهٔ خانه را بگیرد، بلکه در دست زدن به هرجزئی از اجزای خانه باید نیّتش این باشد که اصرار درطلب آمرزش و آسایش داشته و ذهنش را به سوی واحد حقیقی متوجه کند و رهایی از عذاب را بخواهد، مانند گناهکاری که دست به دامن کسی می‌زند که از فرمانش سرپیچی کرده‌است و برای عفو، تضرّع و زاری کرده وبه گناه خود اعتراف دارد و معتقد است که پناهگاهی و اجابت کننده‌ای جز عفو و کرم او نیست و دامنش را جز با تحصیل بخشش رها نمی‌کند و جز طاعت و فرمانبری درآیندهٔ عمر کاری انجام نمی‌دهد.

امّا سعی بین صفا و مروه درآستانهٔ کعبه ـ این مثال است برای رفت و آمد بندهٔ خدا در اطراف خانهٔ خدا به طور مکرّر تا خلوص درخدمت را اظهار کند و امیدوار باشد که او را به دیدهٔ رحمت بنگرد، مانند کسی که برپادشاهی وارد شده‌است و خارج می‌شود درحالی که نمی‌داند پادشاه دربارهٔ او چه قضاوتی دارد آیا او را می‌پذیرد یا ردّ می‌کند؟ رفت و آمد به این امید است که اگر در مرتبهٔ اوّل براو رحمت نیاورده‌است بار دوّم او را ببخشد و متذکر این معنی باشد که رفت و آمد او بین صفا و مروه مانند بالا و پایین آمدن دوکفّهٔ ترازو درصحنه قیامت است و مثلاً صفا را به منزلهٔ کفّهٔ حسنات و مروه را به منزلهٔ کفّهٔ سیئات درنظر بگیرد و این معنی را به یاد داشته باشد که بالا و پایین آمدن دوکفّه، نشانهٔ رجحان و نقصان و مردّد بین عذاب و غفران است.

امّا وقوف در عرفات ـ هنگامی که حاجی سروصدای اجتماع و گوناگونی زبانشان را می‌بیند باید متوجه باشد که هرجمعیّتی درامور از پیشوای خود پیروی

می‌کنند و برهمین مبنـا به مشعر و منیٰ می‌روند و برهمین مبنـا روش آنها را پیروی می‌کننـد. از این مجموعـه بایـد صحـرای قیامت و اجتمـاع امّتها بـا پیامبـران و پیشوایانشان و پیروی هرامّتی از پیامبرش و امید به شفاعت آنها را درنظر بگیرد که پیامبـران آنها را در صحـرای قیامت وارد می‌کنند کـه آیا مورد عفـو واقع شونـد یا نشوند.

چون حـاجی این مطلب را به یاد آورد، لازم است قلبـاً به پیشگاه خـداوند تضـرّع و زاری کند تـا او را در شمار رستگـاران و آمرزیـده‌شدگـان محشور کنـد ولی امیـدواری او بایـد بیشتر بـاشـد زیرا مکـان، مکان شـریفی است و بخشش از پیشگـاه حضرت حق بـه واسطهٔ نفـوس کـامل اوتاد زمین بـه همگان می‌رسـد و جایگـاه حجّ هیچ گاه از ابـدال و اوتاد و جمعی از شـایستگان و صـاحبدلان خالـی نیست. اجتماع و همّت آنهـا صرفـاً تضرّع و زاری در پیشگاه خـداست و دستها را بـه پیشگاه خـدا بلند کـرده و گردنهـا به جـانب حق کشیده و چشـم به رحمت حق دوخته و گـذشت و آمرزش را خواهاننـد و نباید این گمان بـاشد که خـداوند سعی آنهـا را در طلب رحمت به یـأس منجر می‌کنـد، از اجتماع امّتهـا درعـرفات و حضـور در کنار ابـدال و اوتاد کـه از گـوشه و کنـار جهان اجتمـاع کرده‌اند سرّ عظیم حجّ برایت ظاهـر می‌شود. درنتیجه برای طلب نزول رحمت و استمرار آن هیچ راهی مهمتر از اجتماع امّت و همـدلی آنها دریك سرزمین و در یك زمان نیست.

امّا رمی جمره ـ حـاجی باید از رمی جمره قصد اطاعـت امر خدا و اظهار بندگی و عبـودیّت کند و منظورش این باشـد که به حضرت ابـراهیم(ع) شباهت پیدا کند. هنگامی که درهمین مکان ابلیس بر ابراهیم ظاهر شد تا در حج ابراهیم شبهه وارد کند و یا او را به معصیت خدای تعالی بفریبد ابراهیم(ع) او را با سنگ رمی کرد و از خود راند و امیدش را قطع نمود.

اگر حاجی چنین پندارد که شیطان بر ابراهیم ظاهر شده‌است و بر او ظاهر نمی‌شود باید بداند که این خود وسوسهٔ شیطان است که برقلب او القا کرده‌است تا چنین پندارد که رمی جمره فایده‌ای ندارد و به بازی شبیه است و باید این وسوسه را با جدیّت از خود دور کند و با رمی‌جمره دماغ شیطان را به خاك بمالد. این عمل هرچند در ظاهر رمی عقبه[۱۹] با سنگ‌ریزه است ولی درحقیقت سنگ انداختن به صورت شیطان و شکستن پشت اوست. زیرا به خاك مالیدن دماغ ابلیس جز به امتثال امر خدا و بزرگ شمردن دستور حق متعال حاصل نمی‌شود.

امّا قربانی ـ حاجی باید بداند که غرض از قربانی تقرّب جستن به خدای تعالیٰ و امتثال فرمان اوست و قربانی باید کامل و صحیح الاعضا باشد و بدین امید قربانی کند که خداوند با هرجزئی از قربانی جزئی از بدن او را از آتش آزادفرماید. در لسان روایت نیز وعده داده شده‌است: «هرچه قربانی گرانتر و کاملتر باشد آزادی انسان از آتش بیشتر و کاملتر خواهد بود». و این شباهت دارد به تقرّب به دربار سلطان به این ترتیب که برایش گوسفندی قربانی کنی و ضیافتش را کامل بجا آوری. فایدهٔ قربانی یادآوری خداوند متعال است به هنگام نیّت ذبح با این اعتقاد که قربانی انسان را به خدا نزدیك می‌کند.

این بود آنچه از اسرار و اعمال باطنی حج که باید به آن اشاره می‌کردیم. حال که به این اسرار توجه پیدا کردی به شرح متن باز می گردیم.

فرموده است: وَ فَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ

این جمله به وجوب حج بر مردم اشاره دارد و این که حج از ضروریّات دین است. امام(ع) بیت را به حرام توصیف کرده‌است زیرا برمردم انجام چیزهایی

۱۹ ـ عقبه همان محل پرتاب ریگ به شیطان است (رمی جمره) ـ م.

که از نظر شرع نهی شده است درآن مکان حرام است.

کلام امام(ع) کـه فرمود: **الّذی جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْاَنام** به این آیـه شریفـه استناد کرده است که : **فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَـةً تَرْضيٰها فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِـدِ الحَرامِ وحَيْثُ ماكُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرهُ**[۲۰].

امام(ع) که فرمود «مانند شتـران تشنهٔ آب به کعبه وارد می‌شوند» ورود خلق را به کعبه بـه ورود شتران تشنهٔ به آب تشبیه کرده‌است وجـه شباهت این است که ورود مردم به خانه با حرص و شـوق و ازدحام ماننداورود شتران تشنهٔ برآب است. نظر دیگری در وجه شباهت آن چیـزی است که ما توضیح دادیم یعنی بی‌اطلاعی مـردم از اسرار حج و حکمت الٰهی کـه در اعمال حج منظـور کرده‌است. چـون عقل تنهـا چیزی است کـه انسـان را از دیگر حیـوانـات ممتاز می‌کنـد و عقل از دریافت اسرار حـج ناتوان است، ممکن است میان انسان و مـرکب سواریش در وارد شدن به خانه و دیگر مناسك فرقـی نباشد، امّا به نظر (شارح) این تشبیه دور و نادرست است.

فرموده است: **وَيَأْلَهُونَ اِلَيْهِ وُلُوهَ الحمامِ**

این سخن امام(ع) اشاره به این دارد که مردم هـر سالی اشتیاق دارند که به مکّـه بروند چنان کـه کبوتـران ساکن حـرم بدان مکـان انس دارند. امـام(ع) در جمله‌های **بَيْتِهِ الحرام**، **وُرودالانعام** ، **وُلُوهَ الحمام** رعایت سجع را فرموده است.

فرموده است: **جَعَلَهُ علامةً لِتَواضعهم لِعَظَمَتِهِ وَ اِذْعانِهِم لِعزَّتِهِ** .

این فـراز اشاره به آن دارد کـه ما بیـان کردیم و آن ایـن که چون عقـل قادر نیست اسـرار این اعمال را دریـابد بـه نـاچار علّت انجـام اعمال حج فقط امـر خداوند متعال و قصد امتثال فـرمان اوست از آن جهت که پیروی امر خدا واجب

۲۰ ـ سورهٔ بـقره (۲): آیهٔ (۱۴۴): ما روی تو را به قبله‌ای کـه بـدان خشـنود شوی بگردانیم پس روی بـه طرف مسجدالحرام کنید و شما مسلمین هرکجا باشید در نماز روی بدان جانب.

است و این نهایت بنـدگی و فرمانبـرداری را می‌رساند. پس آن که امـر خدا را در اعمال حج اطاعت می‌کند بدون آن که فلسفهٔ آن را بداند مخلصی است که بر او عـلامت مخلصان آشکـار است و معتقـدی است کـه تواضـع او برای جـلال و مرتبت پروردگار جهان روشن است. چون خداوند سبحان برغیب و شهادت عالم است نمی‌توان گفت که حج عـلامتی است که خداوند به اُحوال بنـدگان خود از طاعت و معصیت آگـاه می‌شود. بنـابراین معنای جملـه و عبارت به جـدا شدن نفوس کامل یعنی کسـانی که مطیع اوامر خدا هستند و خالصـانه او را می‌پرستند از دیگر نفـوس باز می‌گردد، زیـرا این عبادت از گرامـی‌ترین چیزهـایی است که نفس انسانی به وسیلهٔ آن استعداد می‌یابد و دارای کمال می‌شود که با آن استعداد و کمال از افراد نافرمان مشخص می‌شود. با توضیح فوق روشن می‌شود که انجام حج نشانه‌ای است که فرمانبرداران از نافرمانان جدا می‌شوند.

فرموده است: **وَاخْتارمن خِلْقِهِ سمّاعاً ...**

این عبارت امام(ع) بـه حاجیانی اشاره دارد که در آیهٔ شـریفه آمده است:

وَاَذِّنْ فی‌النّاسِ بِالحَجِّ یَأْتُوكَ رِجالاً وَعلی کُلِّ ضامرٍ یَأْتینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیق[۲۱].

در تاریخ آمده است ابـراهیم(ع) چون از ساختن خانهٔ کعبـه فراغت یافت جبـرائیل(ع) وارد شـد و به ابـراهیم(ع) امـر کـرد کـه بـه مردم اعـلان حج کنـد. ابراهیم(ع) فرمود پروردگارا صدای من بـه جایی نمی‌رسد. خداوند به ابراهیم(ع) فرمـود: اعلان حج با تو و رسـاندن پیام بـا ماست. حضرت ابراهیم(ع) بـر بالای مقام رفت. خـداوند متعال مقـام ابراهیم(ع) را چنـان والا و اشرف قرارداد کـه به مثابه کوههای بلند قرار گرفت و آن گاه به راست و چپ، شرق و غرب رو کرده و ندا در داد ای مردم برشما حج خانهٔ خدا واجب شده‌است پروردگارتان را اجابت

۲۱ ـ سوره حج (۲۲): آیه (۲۷): درمیان مردم‌برای‌انجام‌حج اعلان‌کن، مردانی‌نزدت‌بیایند از همه‌سو از دورترین نقطه با شترانی لاغر.

کنید. آنها که در صلب مردان و رحم زنان بودند اجابت کرده و گفتند لبیك اللّهم لبیك.

در عبارت فوق اشاره لطیفی است که ذیلاً بدان می‌پردازیم: احتمال دارد منظور از این گفته ابراهیم(ع) که «صدایم نمی‌رسد» اشاره به این باشد که وهم انسانی بعید می‌داند که هرکس این دعوت را بشنود آن را اجابت کرده و کوتاهی نکند و احتمال دارد که مقصود از قول خدای سبحان که: «رساندن آن ندا برعهده من است» ، اشاره به تأیید خداوند سبحان باشد که به ابراهیم(ع) وحی کرده‌است گسترش دعوت او و رساندن پیام حج به همه کسانی که از او تبعیّت می‌کنند. و احتمال دارد مقصود از قرارگرفتن مقام ابراهیم(ع) به بلندی کوه و به راست و چپ و شرق و غرب روآوردن و دعوت کردن اشاره به کوشش ابراهیم(ع) در رساندن دعوت و جذب و هدایت مردم به عبادت حجّ به اندازهٔ امکان و استمداد از اولیای خدا که تابع او هستند می‌باشد.

امّا پذیرفتن آنها که در صلب مردان و رحم زنان بوده‌اند اشاره به این است که خداوند سبحان به قلم قضای خود در لوح محفوظ اطاعت مردم و اجابت دعوت ابراهیم(ع) و انبیای پس از آن را نوشته است و مقصود امام(ع) از شنوندگان همانها هستند که خداوند آنها را از میان مخلوقش انتخاب کرده‌است و آنها دعوت حق را برای رفتن به خانهٔ او اجابت کرده‌اند بعد از آن که آنان را برای حج قرنی بعد از قرنی و امّتی پس از امّتی آفرید.

فرموده است: وَصدَّقُوا کلمَتَهُ

این جمله اشاره به مطابقت افعال حاجیان با گفتار انبیا و سخن خدا و عدم مخالفت و تکذیب دستورات انبیا و خداست.

فرموده است: وَ وَقَفُوا مُواقِفَ الأنبیاء

اشاره به متابعت مردم از انبیا در مواقف حجّ است، ذکر انبیا دراین‌جا

ایجاد لطافتی در سرشت مردم است تا شوق به لقای خدا یافته و به فرشتگان و انبیا شباهت پیدا کنند.

فرموده است: **وَتشبَّهُوا بملائکتهِ المُطیفینَ بِعَرشهِ**

اشاره است به آنچه که ما ذکر کردیم و آن این که بیت معمور درمقابل خانهٔ کعبه درآسمان است و طواف کعبه به وسیلهٔ مردم شبیه طواف فرشتگان است به بیت معمور و عرش، به این دلیل حاجیان در طواف به فرشتگان شباهت پیدا می‌کنند و درنتیجه هرکس که دراین طواف عنایت خدا شامل حالش شود از طواف کنندگان عرش و بیت معمور محسوب می‌شود.

فرموده‌است: **وَیُحْرِزُونَ الاَرْباحَ فی متجرعبادتهِوَ یَتَبادَرُونَ عِنْدَ موعد مغفرته.**

امام(ع) دراین عبارت عبادت را به سرمایه‌ای که با آن تجارت می‌شود تشبیه کرده‌است. بنابراین تاجر دراین‌جا نفس و سرمایه عقل است و اقسام تصرّفاتی که عقل انجام می‌دهد حرکات و سکنات حسّی و عقلیی است که از طریق اوامر عقلی و شرعی خواسته شده‌است.

سودها عبارت است از ثواب خدا و آنچه که در بهشت نعیم برای نیکوکاران آماده کرده‌است. برای بندهٔ حق زشت است که تصرّف او در خدمت آقایش تجارتی باشد که از آن صرفاً کسب سود مادّی باشد و بهترین نوع کار بنده این است که خداوند او را اهل عبادت ببیند که همهٔ خواستهای مادی خود را در خدمت او از درجه اعتبار ساقط و همهٔ اعمال خود را خالص گردانیده است. این که امام(ع) کلمهٔ سود را دراین عبارت مطرح کرده‌است برداشت زیبایی است، زیرا مردم سود را خوب می‌فهمند و در حرکاتشان به آن میل می‌کنند. ذکر این عبارت برای این است که عبادت حاجیان را از روی اشتیاق نشان دهد.

فرموده است: **وَ جَعَلَهُ لِلاسلامِ عَلَماً....**

منظـور از اسلام، اسـلام حقیقی است کـه مردم بـا آن هـدایت می‌یابنـد، آن‌چنان که سپاهیان به وسیلهٔ پرچم برافراشته به مقصدشان راهنمایی می‌شوند.

فرموده است: **فَرَضَ عَلَیکم حَجَّهُ...**

این عبارت تأکیدی است برای گفتار قبل امام و یادآوری خطابی است که سبب و علّت حج می‌باشد و آن گفتهٔ حق تعالیٰ ست: **وَلله عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْت مَنِ استَطاعَ اِلَیْهِ سَبیلاً**.

۲ ـ از خطبه‌های حضرت علی(ع) که پس از بازگشت از جنگ صفین ایراد فرموده.

أَحْمَدُهُ اسْتِتْمَامًا لِنِعْمَتِهِ، وَ اسْتِسْلاَمًا لِعِزَّتِهِ، وَ اسْتِعْصَامًا مِنْ مَعْصِيَتِهِ وَأَسْتَعِينُهُ فَاقَةً إِلَى كِفَايَتِهِ؛ إِنَّهُ لاَيَضِلُّ مَنْ هَدَاهُ، وَ لاَيَئِلُ مَنْ عَادَاهُ وَلاَيَفْتَقِرُ مَنْ كَفَاهُ؛ فَإِنَّهُ أَرْجَحُ مَاوُزِنَ، وَ أَفْضَلُ مَاخُزِنَ. وَ أَشْهَدُ أَنْ لاَإِلٰهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَشَرِيكَ لَهُ، شَهَادَةً مُمْتَحَنًا إِخْلاَصُهَا، مُعْتَقَدًا مُصَاصُهَا نَتَمَسَّكُ بِهَا أَبَدًا مَا أَبْقَانَا، وَنَدَّخِرُهَا لِأَهَاوِيلِ مَايَلْقَانَا، فَإِنَّهَا عَزِيمَةُ الْإِيمانِ، وَ فَاتِحَةُ الْإِحْسَانِ، وَ مَرْضَاةُ الرَّحْمٰنِ، وَ مَدْحَرَةُ الشَّيْطَانِ. وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، أَرْسَلَهُ بِالدِّينِ الْمَشْهُورِ، وَالْعَلَمِ الْمَأْثُورِ وَالْكِتَابِ الْمَسْطُورِ، وَالنُّورِ السَّاطِعِ، وَالضِّيَاءِ اللاَّمِعِ، وَالأَمْرِ الصَّادِعِ، إِزَاحَةً لِلشُّبُهَاتِ، وَاحْتِجَاجاً بِالْبَيِّنَاتِ، وَ تَحْذِيرًا بِالآيَاتِ، وَتَخْوِيفًا بِالْمَثُلاَتِ وَالنَّاسُ فِي فِتَنٍ انْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ، وَ تَزَعْزَعَتْ سَوَارِي الْيَقِينِ، وَاخْتَلَفَ النَّجْرُ، وَ تَشَتَّتَ الْأَمْرُ، وَ ضَاقَ الْمَخْرَجُ وَ عَمِيَ الْمَصْدَرُ، فَالْهُدَى خَامِلٌ، وَالْعَمَى شَامِلٌ: عُصِيَ الرَّحْمٰنُ، وَ نُصِرَ الشَّيْطَانُ، وَ خُذِلَ الْإِيمَانُ، فَانْهَارَتْ دَعَائِمُهُ، وَ تَنَكَّرَتْ مَعَالِمُهُ، وَ دَرَسَتْ سُبُلُهُ، وَ عَفَتْ شُرُكُهُ: أَطَاعُوا الشَّيْطَانَ فَسَلَكُوا مَسَالِكَهُ، وَوَرَدُوا مَنَاهِلَهُ، بِهِمْ سَارَتْ أَعْلاَمُهُ وَ قَامَ لِوَاؤُهُ، فِي فِتَنٍ دَاسَتْهُمْ بِأَخْفَافِهَا، وَوَطِئَتْهُمْ بِأَظْلاَفِهَا، وَ قَامَتْ عَلَى سَنَابِكِهَا، فَهُمْ فِيهَا تَائِهُونَ حَائِرُونَ جَاهِلُونَ مَفْتُونُونَ، فِي خَيْرِ دَارٍ، وَ شَرِّ جِيرَانٍ نَوْمُهُمْ سُهَادٌ، وَكُحْلُهُمْ دُمُوعٌ، بِأَرْضٍ عَالِمُهَا مُلْجَمٌ، وَ جَاهِلُهَا مُكْرَمٌ.

صفّین: نام محلّی درشام.

لایَئِلُ: پناهی ندارد، موئِل یعنی ملجأ

وَئُول یعنی پناه بردن ونجات یافتن

اهاویل: کارهای ترسناك، آنچه را که نفس بزرگ می‌انگارد

مَأثُور: منقول، روایت شده.

فِتَن: جمع فتنه، هر امری که از قصد خدا دور باشد، گرفتار بلا و محنت شدن و پیروی از هوای نفس.

سَواری: پایه‌ها و استوانه‌ها

خامل: ساقط

معالم: آثار، نشانه‌هاچیزی که به آن آگاهی حاصل‌می‌شودیابدان استدلال می‌شود

شُهُود: مثل جمود، مصدر است‌و مرادف سُهاد و به معنی بیدار خوابی است.

استسلام: انقیاد، رام شدن.

فاقه: فقر و بی‌چیزی

مُضاصُ کل شیء: خالص هرچیز

ذخیره: دست چین، اندوخته

عزیمة الایمان: عقیدهٔ قلبی

مَدْحَرَه: جای طرد کردن و دور ساختن

مُثُلات: جمع مَثُلَه یعنی عقوبت.

اِنْجُذَمَ: منقطع شد.

زعزع: به حرکت درآمدن، مضطرب شدن

النّجر: طبع، سرشت، اصل

وَانْهارَتْ: خراب شد.

شُروک: جمع شَرَکَه، راه‌بزرگ و وسط آن

مناهل: جای آب نوشیدن. آبشخور

سَنابِک: سم حیوانات، مفرد آن سُنْبُکه است

«خداوند را به پاس تمام کردن نعمتش و فرمانبرداری در مقابل عزّتش و حفظ و نگهداری از معصیتش سپاسگزارم و به دلیل احتیاجی که به کفایت او دارم از او یاری می‌طلبم زیرا هر کس را او هدایت کند گمراه نمی‌شود، هر کس با او دشمنی کند رستگار نمی‌گردد، هرکس را او کفایت کند نیازمند نمی‌شود، زیرا حمد خدا از هرچه سنجیده می‌شود برتر و نسبت به آنچه مخزون شود بهترین ذخیره است[۱].

گواهی می‌دهم که خدایی جز او نیست و یگانه است و شریك ندارد،

---

۱ ـ ممکن است ضمیر «فَإِنَّهُ» به خدا برگردد، دراین صورت معنای جمله چنین است: چون خدا برتر از هرچیزی است که مورد سنجش قرار گیرد و بهترین ذخیره و پشتوانه‌هاست. ویراستار.

گـواهیی که از روی اخـلاص مستحکم و اعتقادی پـاکیـزه برمی‌خیـزد، همیشه تـا زنده‌ایم به آن شهادت متوسل می‌شویم و توسّل به آن را برای مشکلاتی که در پیش داریم (قیامت) ذخیـره می‌کنیم، زیرا کلمـهٔ شهادت لازمهٔ ایمـان و گشاینـدهٔ باب احسان و خشنودی رحمان و راندن شیطان است.

گواهی می‌دهم که محمّد(ص) بنـده و رسول اوست. خداوند او را با دینی مشهور و نشـانه‌ای رسیده و نقل شـده و کتابی نـوشته و نوری رخشـان و روشنایی تابان، و دستوری روشنگر برای دفع شبهات باطل فرستاد. با بیّناتی روشن استدلال کرد و با مثلهـا و آیات قرآنی مردم را از عـذاب خدا برحذر داشـت. مـردم درفتنه‌ها بودند و ریسمان دین گسیخته و پایه‌هـای یقین متزلزل و کار دیانت درهم ریخته و دستورات آن پـراکنده و راه خروج از آن تنگ شـده و راه حق گم و معصیت آشکار شـده‌بود. دراین شـرایط خـدا معصیت و شیطان یـاری می‌شـد، ایمان واگـذار و دستوراتش متزلزل و نشانه‌هایش ناآشنا و از نظرها پوشیده شده‌بود. مردم از شیطان اطاعت کرده راه او را می‌رفتنـد و به آبشخور او وارد می‌شدند: عَلَمهـای شیطان به وسیلهٔ آنها به راه می‌افتاد و پرچمهایش برافراشته می‌شد.

شیطان مـردم را درزیر فتنه‌هـا بکوفت و لگـدمال کرد و مـانند چهارپـایان برروی پیکـر آنها ایستـاد، با این وضع همـهٔ مردم در فتنه‌هـا، و سرگـردان و حیران بودنـد. در بهترین خانـه‌ها (کعبهٔ معظمـه) و میان بدتـرین همسایگان، خـوابشان بی‌خوابی و سـرمهٔ چشمشان اشك بـود. سرزمینی کـه دانشمند آن لجام خـاموشی بردهان داشت و جاهل افسار گسیخته و عزیز بود».

مقصود ازحمـد در کلام امـام(ع)شکر است و کلمـهٔ استتمامـاً و کلمات منصوب بعد آن مفعـولٌ له می‌باشد . امـام(ع) برای شکر خود دو نتیجـه در نظر گرفته است:

اوّل آن که خداوند نعمت خود را تمام کرده‌است و بندهٔ حق با زیادی شکر مستعدّ فراوانی نعمت می‌شود. این کلام امام(ع) به آیـهٔ کریمهٔ قرآن توجّه دارد که

فرمود: «لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»[۲] آیه به‌ترغیب‌مزیدنعمت، شکرگزاری را می طلبد.

دوّم این کـه شکرگـزاری تسلیم شـدن دربـرابر عـزّت خـداست زیرا بنـدهٔ خداوند با کمال شکر آمادهٔ شنـاخت نعمت دهنده می‌شود که آن خداوند سبحان است و شناخت خدا مستلزم انقیاد بـرای عزّت او و خشوع در برابر عزّت اوست. این سخن امام(ع) به این آیهٔ کریمه اشاره دارد: «وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابي لَشَديدٌ»[۳]. این آیهٔ شریفه متضمن ترسی است که مانع از مقابلهٔ نعمت خداوند تعالی به کفر است.

هنگامی کـه انسان استعداد تمـامیّت نعمت و شایستگی کمـال خضوع و انقیاد خداوند متعال را داشته باشد باید بداند که همهٔ اینها جز با عنایت الهیٰ که دست بنده را بگیـرد و کششی که او را از غرقاب معاصـی و اسباب آن دور سازد حاصل نمی‌شود و هر یك از امور خیر اسباب و مَؤونه‌ای لازم دارد که انسان را از افراط وتفریط بـاز دارد به این دلیل امام(ع) برای شکرگزاری نتیجـهٔ دیگری را که وسیلهٔ رسیـدن به این دوفـایده (استتمـام نعمت و انقیاد برای عـزّت) است معیّن می‌سازد و آن توسّل به خداوند تعالیٰ است برای دوری از معصیت.

امام(ع) به دنبال شکرگزاری، از خـداوند برای استعداد طلب یاری می‌کند و برای این استعداد شکر مجدّدی را تقـاضا دارد و برای یاری طلبی خود علّتی را که نیـازمند است بیان داشتـه و جذبـه‌های الهٰی را برای دوری از افـراط و تفریط می‌داند شك نیست که دو فایدهٔ یاد شده، بدون توسّل جستن به خدا و توکّل بر او حـاصل نمی‌شـود. این است معنـای سخن امـام(ع) که فـرمـود: **اسْتِعصاماً من**

۲ـ سورهٔ ابراهیم(۱۴) آیهٔ (۷): اگر شکر نعمت به جای آرید بر نعمت شما می‌افزایم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می‌کنم.

۳ـ سورهٔ ابراهیم (۱۴) آیهٔ (۷): اگر شکر نعمت به جای آرید برنعمت شما می‌افزایم و اگر کفران کنید به عذاب شدید گرفتار می‌کنم.

مَعْصِيَتِه وَاسْتَعينُهُ فاقةً اِلىَ كِفايَتِهِ .

فرموده است: اِنَّهُ لا يَضِلُّ مَنْ هَداهُ وَ لا يَئِلُ مَنْ عاداهُ وَ لا يَفْتَقِرُ مَنْ كَفاهُ

این سخن امـام(ع) علّت یاری طلبی و دلیل کفـایت خواهی از خـداوند است، زیرا هـرگاه حصول کفـایت خداوند مانع از خـواسته‌های افـراط و تفریط بـاشد ایجـاب می‌کند کـه بنده مستقیماً به راه راست حـرکت کند و این همـان هدایتی است کـه خداوند هـرکس را بخواهد بدان ارشـاد می‌کند. گویـا امام(ع) چنین گفتـه است: «از خـداوند می‌طلبم کـه کفـایتش را شـامل حالـم گردانـد، کفـایتی کـه هـدایت و غنـای حقیقی و ملك همیشگی است زیـرا آن کـه خـدا هدایتش کند گمراه نمی‌شود و آن که با خدا دشمنی کند و از شکر و استعانت او سرباز زند از عذابش رهایی نمی‌یابد.

امام(ع) دراین خطبه لفـظ دشمنی با خدا را به طور مطلـق ذکر کرده‌است ولی در قرآن کـریم این لفظ مجازاً بر لـوازم دشمنی که اعراض از عبـادت خدا و خشم نسبت به اوست به کار رفته‌است.

فرموده است: فَاِنَّه اَرْجَحُ ماوُزِنَ وَ اَفْضَلُ ماخُزِنَ

ضمیر دربالا به خداوند تعـالىٰ باز می‌گردد ولی چون ذات مقدّس حق از وزن کردن و خزانه کردن که ازصفـات اجسام است مبرّا است، شایسته این است که مقصود بـرتری شناخت خداوند در میـزان عقل باشد زیرا شناخت غیـرخدا با شنـاخت خدا در نـزد عقل بـرابری نمی‌کنـدبلکه بـرقلب هیچ عـارفی به هنگـام اخلاص، غیرخدا خطور نمی‌کند تا موازنه پیش آید وبرتری سنجیده شود. مقصود از خزانه، خزانهٔ شناخت خداوند در سرّ نفوس قدسیّه است. قول دیگر این است که ضمیر به حمد باز می‌گردد، چنان که در جملهٔ مَنْ كَذِبَ كانَ شرٌّ لَهُ ؛ ضمیر لَهُ به شرٌّ باز می‌گردد.

فرموده است: وَ اَشْهَدُ اَنْ لا اِلٰهَ اِلاّ الله.

این کلام، شریفترین کلامی است که توحید آفریدگار بدان اثبات می‌شود. ما در خطبهٔ اوّل بـه زیبایی ترکیب و ادای کامل مقصودی کـه این جمله در بردارد اشاره کردیم و خلاصه آن که، این کلام تمام مراتب توحیدی را دربردارد.

نحویان چنین پنداشته‌اندکه دراین کلمه‌خبری‌برای «لا» مقدّراست‌و تقدیر کلام را چنین‌دانسته‌اند «**لاالٰهَ لَنٰا الاّ الله**» یا «**لاٰ اِلٰهَ موجودٌ الاّ الله**» هرخبری‌که در این جا درتقدیربگیریم‌کلمه را از آنچه‌که افادهٔ اطلاق می‌کندخارج می‌سازد.و معنای خاصّی‌که در آن‌نیست‌به آن‌می‌دهد و آن‌معنا چیزی است‌که انسان‌مخصوص خود می‌پندارد پس بهتر آن که خبر لا، اِلاّ الله باشد و نیازی به تقدیرکلمهٔ زایدی نباشد.

برای کلمهٔ **لا اله الاّالله** فضایلی به ترتیب زیر نقل شده است:

اوّل ـ گفتهٔ پیـامبر(ص) که فرمود بـرترین ذکر **لا الـه الاّ** الله، و برتـرین دعا الحمدلله است.

دوّم ـ ابن عمر از پیامبر (ص) نقل کرده که فرمود: « بر اهل **لا اله الاّ** الله به هنگام مرگ و بـرانگیخته شدن در قیامت وحشتی نیست، گـویا می‌بینم اهل **لااله الاّالله** را که به هنگام نفخ صور موهای سرشان را از خاك پاك می‌کنند و می‌گویند: سپاس خدا را که از ما غم رابرطرف ساخت.»[۴]

سوّم ـ روایت شده است وقتی مأمون از مـرو بازگشته و به عراق می‌رفت به نیشـابور رسیـد و پیشاپیش او علیّ‌بن مـوسی‌الرضـا (ع) بود. گـروهی از بزرگـان بپاخاستند و گفتند تو را به حق قرابتت با رسول خدا می‌خوانیم، ما را حدیثی کنی که سودمند باشد. امام(ع) از پدرش و پدرش ازپدرانش و پدرانش از رسول خدا و رسول خدا از جبرئیل و جبرئیل از خداوند متعـال روایت کرد که خداوند فرموده است: «کلمهٔ **لا اله الاّ** الله دژ محکم من است پس هـر کـه داخل دژ استـوار من

۴ـ لیس عَلیٰ اَهْل لا الٰه الا الله وَحْشَـةٌ فِي المَوتِ و لا عِند النَشْـرِ وکَاَنّی اَنظُرُ اِلیَ اهل لا الـه الا الله عِنْدَ الصَّیحةِ یُنفضُونَ شُعورُهمْ مِنْ تُرابٍ وَ یَقُولُونَ الْحَمْدُ لِلّهِ الّذی اَذْهَبَ عَنّا الحُزْنَ.

شود از عذاب من در امان است»[۵].

چهارم ـ پیامبر خدا (ص) فرمود: بـا کافران مقاتله می‌کنم تابگویند **لااله‌الاّ الله**، هـر گاه این کلمـه را گفتنـد از جانب من خـون و مـالشان در امـان است و حسابشان با خداست.

بعضی از دانشمندان گفته‌اند خداوند تعالی عذاب را بر دو گونه قرار داده است: یکی شمشیری که در دست‌مسلمین‌است و دیگری‌عذاب آخرت. شمشیر در غلافی است که دیده می‌شود و آتش در غلافی‌است‌که دیده نمی‌شود، خداوند متعال به رسول خـود (ص) فرمود: « هر کس زبانش را از غـلاف مرئی که دهان است در آورد و بگوید **لا اله الا الله** شمشیرمان رادر غـلاف مرئی قرار می دهیم و آن که زبان دلش را از غـلافی که دیده نمی‌شود و آن غـلاف شرك است درآورد و بگوید **لا اله الا الله** شمشیرعذاب آخرت را در غلاف رحمت قرار می‌دهیم، خوب را به خوب و بد را به بد پاداش می‌دهیم و در آن روز ستمی نیست[۶]».

فرموده است: **شَهادة ممتَحَناً اِخلاصُها مُعتقداً مُصٰاصُهٰا**

«شهادت» از نظـر قـواعد نحـوی مصـدر است و بـه دو صفت (**ممتحناً، مُعتقداً**) که برای شاهد صفتند توصیف شده است.

کلمهٔ **«ممتحن»** بـه معنای آزمـوده است. مقصـود این است که شهـادت دهنـده در اخلاص شهـادتی که آن را واجـد است خـود را آزموده و از شبهـات باطل بدور بـوده و از هر ذهنیّتی غیر خداونـد متعال روی گردان است و در ادای این شهادت زیـور توحید را پوشیـده است و از آلودگیهای شرك خفی چنـان که

۵ ـ لا اله الا الله حِصْنی فَمَن دَخَلَ حِصْنی اَمِنَ مِنْ عذابی.

۶ ـ مَنْ اَخرَجَ لِسٰانَه مِنَ الغلافِ المرئی و هوالفم فقال لا اِلٰه الاّ الله اَدْخلنا السیف فی الغمد المرئی وَ مَنْ اَخْـرجَ لِسانَ قَلْبِـهِ مِنَ الغلاف الـّذی لایری و هـو غـلاف الشِّرك فَقٰـال لااله الاّالله اَدْخَلنـا سیف عذاب الاخـرة فی غمدالرحمة واحدة بواحدة جزاء ولا ظلم الیوم .

لازمهٔ توحید مطلق و اخلاص عملی است، پاك و منزّه است.

فرموده است: **نَتَمَسَّكُ بِها اَبَداً ما اَبقانا ونَدَّخرها لِاَهاويلِ ما يَلْقانا فَاِنَّها عَزيمةُ الْايمان، اِلىٰ قوله... وَ مَدْحَرَةُ الشيطان.**

این فراز از سخن امام (ع) اشاره به این است که انسان در مدّت زندگی دنیوی‌اش برای کارهای مهم و آمادگی یافتن به وسیلهٔ آنها برای شدایدِ قیامت لازم است به توحید تمسّك جوید وسپس دلیل تمسّك به توحید و ذخیره ساختن آن برای آخرت با چهار وصف توضیح داده شده است.

اوّل ـ عقیدهٔ ایمانی و عزم راسخی است که خداوندتعالی از بندگان خویش خواسته است.علاوه بر این آنچه از شریعت از قواعد و فروع آن رسیده است شاخه‌های توحید و توابع و متمّمها و اموری است که ما را بر اسرار توحید و رسیدن به اخلاص در توحید یاری می‌دهد.

دوّم ـ کلمهٔ توحید کلیدنیکوکاری است، زیرا آن اوّل کلمه‌ای است که با آن باب‌شریعت‌بازمی‌شود وبندهٔ خدابرای پیمودن راه اخلاص‌به‌وسیلهٔ افاضهٔ احسان خدا و نعمتهای پیاپی او آماده می‌شود. چنان که توحید اوّلین خواستهٔ خدا از بندگان است و در فطرت آنها سرشته و برزبان انبیای‌خود نیزجاری‌ساخته، آخرین چیزی‌است‌که انسان را به اخلاص‌می‌رساند و سعادت آخرت او را تأمین می‌کند.

سوّم ـ کلمهٔ «توحید» باعث رضایت رحمان است و این که کلمهٔ توحید رضایت پروردگار را جلب می‌کند امری است روشن، زیرا توحید خوشنودی خدا را فراهم می‌کند و سبب نزول رحمت کامل حق و مزید نعمت براشخاصی است که با آن منوّر شده‌اند و نیز خشم خدا را از انسان برطرف می‌کند چنان که پیامبر فرمود: «برپیکار باکافران مأمور شده‌ام تا **لا اله الا الله** بگویند[۷]...»

۷ـ قال (ص): امرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الاّ الله الخبر

چهارم ـ کلمهٔ توحید موجب طرد و راندن شیطان است و این نیز بخوبی روشن است، زیرا نهایت تلاش شیطان ایجاد شرك ظاهر یا خفی است و کلمهٔ توحید ضد خواست شیطان است. ظاهر کلمهٔ توحید ظاهر دعوت شیطان را دفع، و باطن کلمهٔ توحید باطن خواست او را ریشه‌کن می‌کند؛ و چنان که شرك دارای مراتب بی‌نهایت است، اخلاص درکلمهٔ توحید نیز بی‌نهایت است. هر مرتبه‌ای که از سلوك در اخلاص پیموده شود در مقابل آن مرتبه‌ای از شرك سقوط می‌کند و تلاش شیطان در ایجاد آن مرتبه از شرك باطل می‌شود تا اخلاص به قدر امکان کامل شود و بنیانهای شیطان کاملاً نابود شده و هنگام تلاوت این آیه: **«رَبَّنا لاٰتُزِغْ قُلُوبَنـا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنا وَهَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهّابُ »** [8]، شیطان کاملاً رانده ومأیوس می‌شود.

فرموده است: **وَ اَشْهَدُ اَنَّ محمّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُه**

رسول خدا فرموده است کسی که به یگانگی خدا شهادت دهد و شهادت دهد که محمد (ص) رسول و فرستادهٔ اوست و زبانش به آنها گویا و قلبش بدانها مطمئن گردد، آتش جهنم بر او حرام می‌شود[9].

دلیل همراه شدن شهادت به رسالت پیامبر با کلمهٔ توحید این است که هدف از شریعت اخلاص در توحید است و این اخلاص جز به پیمودن همهٔ مراتب آن حاصل نمی‌شود و سلوك در مراتب اخلاص جز به شناخت چگونگی سلوك میسّر نمی‌شودو چنان که می‌دانیم هدف از فرستادن پیامبران و وضع شرایع آموختن کیفیّت سلوك در درجات اخلاص است. بنابراین گواهی و اقرار به صدق

۸ ـ سورهٔ آل عمران(۳) آیهٔ (۸) یعنی: پروردگارا در دل ما لغزش میانداز بعد از آن که ما را هدایت کردی و از جانب خود بر ما رحمت آور که تو بخشنده‌ای.

۹ ـ مَنْ قٰالَ اَشهَدُ اَنْ لا اِلٰـه الا الله و اَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ الله فجْرىٰ بِها لِسانُهُ وَ اطْمَاَنَّ بِها قَلْبُه حَرمَتِ النّارُ عَلَيْهِ.

تبلیغ کنندهٔ رسالت و روشن کنندهٔ راه اخلاص، بعداز کلمهٔ اخلاص برترین کلمه است زیرا شهادت بر رسالت پیامبر به منزلهٔ بابی است برای ورود به توحید، و به همین دلیل مقرون به کلمهٔ توحید شده است.

فرموده است: **اَرْسَلَهُ بِالدّین الْمَشهُور، اِلیٰ قوله ... وَالْاَمْرُ الصّادعُ**

تمام این فراز به بزرگداشت رسول گرامی در ارتباط با آنچه از دیانت آورده است اشاره دارد. و عبارت **دین مشهور**، به دین پیامبر اشاره دارد که چگونگی پیمودن راه راست را می‌شناساند، و عبارت، **عَلَم مأثور** بیان کنندهٔ این حقیقت است که دین پیامبر اسلام هدایت‌کننده وپیشوای خلق است که آنها را به محضر خداوند که منظور همهٔ ادیان آسمانی است هدایت می‌کند، همچنان که شأن عَلَم این را اقتضا می‌کند.

کلمهٔ **مأثورا** در عبارت امام (ع) اشاره به یکی از دو معنای زیردارد:

۱ـ دین اسلام مأثور است، یعنی بر دیگر ادیان مقدّم است؛ چنان که بیرق در جلو جمعیّت برافراشته می‌شود و به وسیلهٔ آن جمعیت هدایت می‌شوند.

۲ـ دین اسلام مأثور است، یعنی از قرنی به قرنی برای هدایت انتقال می‌یابد.

منظور از **کتاب مسطور** قرآن است که حقایق آن در لوح دل نوشته شده و نیز مقصود از **نور ساطع و ضیاء لامع** رمزی است که پیامبر (ص) آن را آورده و روشی است که آن را دوست می‌دارد و به اجرای آن دستور داده است.

دین اسلام نوری است که آینهٔ دلهایی آن را منعکس می‌سازد که از شبهه و شرك پاك باشد.

توصیف دین به صادع بودن از جهت ناخشنود بودن از متخلّفان اوامر خدا و سرکوب کسانی است که راه حق را نمی‌روند و با میل و اختیار در جهت خلاف شریعت حرکت می‌کنند تا آنجا که راه باطل آنها راه خدا را نقض می‌کند

و آنچه از فساد که موافق طبعش می‌باشد آشکار می‌کند، چنان که خداوند متعال «صَدْع» را به معنی آشکار کردن به‌کار برده است، آنجا که می‌فرماید: «**فَاصْدع بما تُؤمَر وَ أعْرض عَنِ المشركين**»[۱۰].

فرموده است: **اِزٰاحَةً لِلشُّبَهاتِ، اِلیٰ قوله ... تَخْويفاً بِالْمَـثُلات**

این عبارت‌اشاره‌به اموری‌است‌که به مقصد بعثت‌نزدیك می‌باشد. امام(ع) به سه مقصد از مقاصد بعثت به شرح زیر اشاره فرموده است:

اول ـ بعثت؛ از بین بـردن شبهات است که از اَهمّ مقاصـد بعثت به شمار می‌آید، زیرا برطرف کردن گرفتاریهای دنیوی و شبهات باطل از دل مردم مهمترین مقصد شارع است.

دوّم ـ علت زدودن شبهات به وسیلهٔ دین، دلیل روشنی است که برای اثبات ادّعا اقامه می‌شود و گفتاری راست که حقیقت را در عمق دل مردم جای می‌دهد همچنان که خدای تعالی فرموده است: «**وَجادِلْهم بِالّتی هِیَ اَحْسَن**»[۱۱].

سوّم ـ برحذرداشتن گناهکاران از گناه بـه وسیلهٔ آیات نازله و ترساندن آنها از کیفرهایی کـه به جنایتکاران خواهـد رسید، همچنان که خداوند متعـال فرموده است: «**اَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ اَهْلَكْنا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فی مَساٰكِنِهِمْ اِنَّ فی ذٰلِكَ لَاٰياتٍ لِاُولِی النُّهیٰ**»[۱۲].

این ترسـانیدن، بـراهین و گفتار دینی را که در آنهـا تحذیـر و انذار هست برای کسانی‌که صفای دل ندارند وصرف گفتار در آنها بی اثر است ثابت می‌کند.

---

۱۰ ـ حجر (۱۵): آیهٔ (۹۴): آنچه به تو امر شده است آشکار ساز و از مشرکان دوری کن.

۱۱ ـ سورهٔ نحل(۱۶): آیهٔ (۱۲۵): و با اهل جدل با بهترین طریق مناظره کن.

۱۲ ـ سورهٔ طٰهٰ(۲۰): آیهٔ (۱۲۸): آیا برای هدایت آنها کافی نیست که بسیاری از پیشینیان را (که طغیان و فساد کـردند) هلاك کردیم و اینها در مساکن (ویران شـده) آنان رفت و آمد دارنـد در اینها دلائل روشنی است برای صاحبان عقل.

فرموده است: **وَالنّاسُ فی فِتَنٍ اِنْجَذَم فیها حَبْلُ الدّین، اِلیٰ قوله... وَقامَ لَواؤه**

احتمال دارد که «واو» در «والنّاس» واو ابتدا باشد، در این صورت سخن امام (ع) آغازی‌است‌بر مذمّت روزگار و آنچه که در آن از بلا و محنت و ترسها و جنگها به خاطر اختلاف خواسته‌ها و تشتّت آرا وجود دارد. غرض‌امام (ع) از این عبارت، توجه شنوندگان به آنچه از آن غفلت دارند می‌باشد و فتنه‌های فراگیر و بدیهای موجود را برمی‌شمارد تا مردم را از غفلت درآورد و آنها در پیمودن راه حق نهایت‌جدیّت‌و کوشش را به عمل آورند. ازمذمتّهایی‌که به‌دلیل‌ویژگیهای اخلاقی و گرفتاری به فتنه و آشوب یاد می‌کند اموری هستند که هر چند زیادند ولی در نهایت به ترك مراسم شریعت و عدم پیمودن راه حق و در افتادن به راه باطل باز می‌گردد. منظور از قطع ریسمان (حبل) دین اشاره به انحراف مردم از راه مستقیم و عدم توسل آنها به اوامر خداوند سبحان و در افتادن در فتنه‌ها می‌باشد.

استعمال لفظ «حبل» در این جا و در قرآن کریم: «**فَاَعْتَصموا بحبل الله جمیعاً**»، برای قانون شریعتی که توسّل و عمل به آن مطلوب است استعاره آورده شده است.و بدین سان استعمال کلمهٔ سواری استعاره است، یا برای قواعد و ارکان دین که لزوماً باید آن را استوار ساخت مانند جهاد، که درآن زمان از مردم بشدّت خواسته شده بود؛ بنابراین مقصود از **تَزَعْزُع**، عدم پایداری و استقامت مردم بر جهاد است، و یا منظور از سواری، اهل دین می‌باشند، کسانی که به امر دیانت قیام و به آن عمل می‌کنند و در این راه از ملامت هیچ ملامتگری نمی‌هراسند. بنابراین تعبیر،تزعزع‌مرگ یاران دین و یا ترس آنها از دشمنان کینه‌توز است. در هر صورت جمله به صورت استعارهٔ لطیفی به کار رفته ووجه شباهت آن روشن است.

امام (ع) با عبارت «**اختلاف نَجْر**» اشاره کرده است به اختلاف اصل که همهٔ مردم در آن شرکت دارند و فطرتی که خداوند همهٔ مردم را بر آن فطرت

آفریده که شریعت را الزامی می‌داند، زیرا همهٔ مردم با سرشت اولیّه بر وجود رسول اتفاق نظر دارند و پس از آن در مرحلهٔ عمل هر گروهی مذهبی را گرفته و اختلاف نظر پیدا می‌کنند.

معنای دیگری که برای نَجْر کرده‌اند «حَسَب» می‌باشد که به معنای دین است. بنابراین احتمال دارد که مقصود حضرت از اختلاف نجر اختلاف در دین باشد و با کلمهٔ تشتّت امر به تفرّق کلمه مسلمین اشاره کرده‌اند و منظور ازجملهٔ: **و ضاقَ الْمَخْرج و عَمَی الْمَصْدر**، این است که مردم پس از افتادن در شبهاتی که موجب تفرقهٔ آنان می‌شود راه خارج شدن از مشکلات بر آنها تنگ شده و یا راه خروج را نمی‌یابند و نمی‌بینند.

کلمهٔ «عَمیٰ» در این عبارت اشاره به گفتهٔ حق تعالیٰ است که می‌فرماید: **«فأنّها لا تَعْمیٰ الأبصار و لِکْن تَعْمی‌القُلوبُ الّتی فی‌الصدور»** [۱۳].

کلمهٔ « عَمی» استعارهٔ زیبایی است در هدایت نیافتن، زیرا کوری در حقیقت عبارت از نداشتن ملکهٔ چشم است. وجه شباهت این است، چنان که کور با چشمش مقصد محسوس را نمی‌تواند پیدا کند کسی که از نظر باطنی کور است به مقاصد معقولش راه نمی‌یابد، چون بصیرتش را از دست داده و وجوه رشد و هدایت را تعقّل نمی‌کند.

جملهٔ: **بِخمُولِ الهُدیٰ**، به ظاهر نبودن هدایت در میان آنها اشاره دارد زیرا آنها سرچشمه هدایت راگم کرده و روشنی هدایت در آنها وجود ندارد و به این دلیل کلمهٔ عَمیٰ را به طور عموم به کار برده است تا توضیح دهد که گمراهان در راه نیافتن و نپیمودن طریق مستقیم و عدم خروج از ظلمت و تاریکیهای باطل با آنان اشتراك دارند.

---

۱۳ ـ سورهٔ حج (۲۲): آیهٔ (۴۶): چشم سر آنها کور نیست ولی چشم دلهایی که در درون سینه‌هایشان قرار دارد کور است.

سپس با جملهٔ: بِعصيانِهم لِلرّحمن و نَصْرِهم للشيّطان، توضيح می‌دهد که روش هـدايت نيافتگـان دوری از حق و ياری دادن بـاطل می‌باشـد که آرزوی شيطان است. بنابراين آن که ياری شيطان می‌کند و از رحمان دوری دارد به باطل دست يـازيده و ايمـان را خوار و قـواعـد آن را سست کرده و از آن دوری جستـه است و با ترك ايمان و خذلان آن خاستگاهی برای ايمانش باقی نمانده است.

مقصود از «دعائم» ممکن است دعـوت کننـدگان بـه حق و عَمَلهُ ايمان باشد. و منظـور از خراب شدن واز بين رفتن آن نبودن دعوت‌کنندگـان به حق و يا نپذيرفتن سخنشان باشد.

مقصود از ناشناخته بودن معالم، ناشناخته ماندن دعوت‌کنندگان به حق به دليل کمی تعدادشان در ميان مردم است. احتمال ديگر اين که مقصود از دعائم، قواعد دين مانند جهاد وغيره باشد و خراب شدن و از بين رفتن آن، عدم قيام مردم بـه جهـاد وامثال اين بـاشـد و منظـور از ناشنـاختـه بـودن آثار دين محـو شـدن نشانـه‌های ديـانت از دل و قلب مـردم باشـد . و جملهٔ: وَبِدُروس سُبُلِـهِ و عَفىٰ شُرُکه، اشاره به اين است که از دين اثری که با آن شناخته شود، باقی نماند.

تمام جمـلاتی که توضيح داديم مبـالغهٔ در ضعف دين و رونق و رواج راه شيطان و مراحلی‌است‌که شيطان مردم را به‌انجام محرّمات خداوند جلب‌می‌کند.

جملهٔ: وَ اَعلام الشّيطان وَلواؤه ، يا به پيشوايان شيطانی و دعوت‌کنندگان به باطل که مـردم از آنها پيروی می‌کنند اشـاره دارد و يا انديشه‌هـای باطلی است که شيطان در ذهن مـردم می‌آرايد و مورد خـواست آنها واقع می‌شـود. در اين صور ذهنی مردم رام شيطان شده و از او تبعيّت می‌کنند همان گونه که در جنگها مردم به دنبال پرچمها و بيرقها می‌روند.

فرموده است: فی فتن داسَتْهم بِاَخفـافِها وَوَطِئَتْهُمْ باَظْلافِهـا وَ قامَتْ علىٰ سَنا بِکِها

احتمال دارد که «فی فِتَنٍ» متعلق باشد به‌جملهٔ سارتْ اَعْلامه وَقامَ لِواؤه. و نیز احتمال دارد که متعلق به فعل مقدّری باشد که آن خبر دوّم برای کلمهٔ «والناس» باشد. این فتن همانی است که در ابتدا حضرت بدان اشاره داشت و اینك دوباره آن را با اوصافی اضافه آورده‌است و آن را به انواع حیوانات تشبیه کرده است و برای آن کف پا و ناخن وسم به عاریت گرفته که لگدمال می‌کنند و با سُمّ بر روی آنها می‌ایستند. و نیز احتمال دارد که این جا کلماتی در تقدیر باشد یعنی، آنها را با پای شتران و سُمّ گاوها و اسبها لگدمال کرده و بر روی آنها ایستاد، به عنوان مضاف حذف شده، ومضاف‌الیه به جای آن قرارگرفته است[۱۴]. با در نظر گرفتن این کلمات در تقدیر، مجاز در نسبت است و نه در کلمه.

فرموده است: فَهُمْ فیها تائِهُوْن

«فا» برای تعقیب و «تائهون» اشاره به‌سرگردانی آنها در گمراهی و انحراف از مقصد در تاریکیهای فتنه است و منظور ازحیرت آنها مشکوك بودنشان در این است که حق در کدام‌جهت‌است و ندانستند که‌حق با علی(ع) است‌یا با معاویه، و مقصود از جهلشان عدم آگاهی آنها از حق و اعتقاد بعضی از آنها در شبههٔ حکمیّت به بطلان آن بوده است و بعضی در شبههٔ خون عثمان اعتقاد باطل یافته‌اند و نظیر این شبهات که برخاسته از جهل مرکّب آنهاست و با فتنه‌ای که شیطان و پیروانش برای آنها پیش آوردند، گول خوردند و از راه‌حق منحرف شدند.

فرموده است: فی خیر دارٍ و شرّ جیرانٍ

احتمال داردکه این‌جار ومجرور به‌عنوان خبر سوّم مانند جملهٔ: «فی فتنٍ»، متعلّق به «سارَت اَعْلامه» باشد و نیز جایز است که متعلّق به «تائهون» و افعال بعد از آن باشد. شارحان نهج البلاغه در مقصود کلام امام (ع) خیر دارٍ، اختلاف

۱۴ ـ به نظر می‌رسد اشتباه رخ داده زیرا مضاف الیه در جمله حذف و مضاف باقی مانده است، مگر آن که کلمهٔ ابل، بقر و خیل را مضاف و ضمیرها را مضاف الیه بدانیم که در این صورت کلام شارح صحیح استدم.

پیدا کرده‌اند. بعضی گفته‌اند مقصود سرزمین شام است زیرا آن سرزمین مقدّسی بود ولی قاسطین در آن جا مأوا گرفته بودند و در همین زمینه معنای کلام امام (ع) را که فرمود: **نَوْمُهم سُهودٌ و کُحلهُم دُموع**، چنین دانسته‌اند که مردم شام به دلیل اهمیّتی که به کارشان می‌دادند و خود را آمادهٔ پیکار با آن حضرت می‌کردند خوابشان نمی‌برد و بر کشتگانشان گریه می‌کردند و ممکن است مقصود از سرزمینی که دانشمندان آن به سکوت واداشته شده است خود آن حضرت و یاران او باشد ومنظور از نادان محترم داشته معاویه و اطرافیانش باشد.

بعضی دیگر گفته‌اند منظور از **خیر دارِ** سرزمین عراق و بدترین همسایگان بعضی از اصحاب آن حضرت باشند که از جهاد سرپیچی کردند. و به این دلیل مردم عراق درکلام امام (ع) بدترین همسایگان شمرده شده‌اند که حق را خوار کردند و دین را یاری ندادند، زیرا بهترین همسایه آن است که کمك کار دین خدا باشد.

با توجه به‌معنای دوّم منظور از **نَوْمُهم‌سُهودٌ**، یعنی ترس مردم‌عراق از جنگ و سرگردانی آنها در اندیشه‌صحیح. و منظور از **کحلهم‌دموع** یعنی بر کشتگانشان مرتّب می‌گریند. بنا به قولی برای پرداخت هزینه‌های جنگ گریه می‌کنند، زیرا آن که در بخشش به کمال رسیده باشد اشك نمی‌ریزد، بعضی دیگر گفته‌اند مقصود از «**خیردارِ**» دار دنیاست، زیرا دنیا جای عمل شایسته است و بیشتر مردم دنیا نادان و بدکارند.

مقصود از «**خیر**» صفت تفضیلی نیست تا توهّم برتری دنیا بر آخرت پیش آید، بلکه صرفاً اثبات فضیلت دنیاست. صفت تفضیلی چنان که برای اثبات افضلیت آورده می‌شود برای اثبات فضیلت نیز آورده می‌شود و دنیا دار فضیلت است برای کسانی که به اوامر خدا قیام کنند و جهتی که خدا آنها را برای آن آفریده است، یعنی مزرعه بودن دنیا برای آخرت را رعایت کنند. حدیثی نیز بدین

معنی وارد شده است. با توجه به معنای سوّم، معنای «اَهْلُها شرٌّ جیران» یا این است که ساکنان دنیا بدترین سکنا گزیدگانند و یا این است که بدترین همسایگانند برای همسایگانشان که به آنها بر علیه دشمنان دین متوسّل شوند. به این دلیل بدترین همسایگانند که دین را یاری نمی‌کنند و با یاری کنندگان دین علیه دشمنان دین قیام نمی‌کنند. سخن امام (ع) که فرمود: **نومهُم سُهود و کُحلهم دُموع**، ظاهراً به‌عموم مردم اعم ازاصحاب‌خود و اصحاب معاویه هرکس که مورد توجّه حضرت درامر جنگ و دخول درکارزار بوده است‌مربوط می‌شود.

امام (ع) در توصیف آن مردم به کم خوابی به دلیل ترس از جنگ، و هجوم بعضی به بعضی، و اهمیّت فراوانی که به جنگ می‌دادند و در صحرای باطل حیران و سرگردان بودند مبالغه کرده است، به حدّی که کم خوابی آنها را بیدار خوابی که‌در حقیقت خواب نیست نامیده و برای کم‌خوابی لفظ بیدارخوابی را به عاریه آورده است که گویا کم خوابی خود همان بیدار خوابی است. و از باب مبالغه در تشبیه جریان اشك را سُرمَه چشمشان دانسته است تا آنجا که گویا اشك، همان سُرمَه است. وجه شباهت این است که به دلیل فراوانی جریان اشك چشمشان، و همراهی آن با مژگان، شباهت یافته است به چیزی که به طور عادت همواره در چشمشان همراهی می‌باشد و آن عبارت از سُرمَه است و به همین دلیل لفظ «**کُحل**» را برای اشك استعاره آورده است.

احتمال دارد که جملهٔ: **بِاَرْضٍ عالِمُها مُلْجَم و جاهلها مکرّم**، مانند جملات قبل متعلّق به « **سٰارَتْ اَعْلاٰمُه**» باشد.

حال اگر کلام امام (ع) را که فرمود **خیرُدارٍ** به معنای دنیا بگیریم، کلام دیگر امام (ع)**بِاَرْضٍ**...اختصاص به‌مکان خاصّی از مردم دنیا پیدا می‌کند. گویا، چنین فرموده است که مردم در بهترین خانه‌ای زندگی می‌کنند که دنیاست و در عین حال در سرزمینی هستند که وضع آن این است: دانشمندش مُهر سکوت و

خواری از ناحیهٔ مردم بر دهان دارد که نمی‌تواند امر به معروف ونهی از منکر کند زیرا دانش در بین آنها وجود ندارد و جهل بر آنها غلبه کرده است و نادانان آن سرزمین مورد احترامند به دلیل تناسبی که با نادانی و موافقتی که با باطل دارند، و مقصود یا شام است یا عراق. اگر مقصود از خیردار شام یا عراق باشد «بارضٍ » ویژگیهای شام یا عراق رابیان می‌کند و بدگویی که در سخن امام (ع) آمده است به مردم آن سرزمین مربوط می‌شود که عالمشان به سکوت واداشته شده و جاهلشان مورد احترام است. هر چند امام (ع) مذمّت را به سرزمین نسبت داده، ولی مربوط به انسانهاست. به این دلیل که اگر مذّمت را به سرزمین نسبت دهیم با توصیفی که برای زمین آورده و آن را خیردار خوانده منافات پیدا می‌کند.

احتمال دیگر این که «واو» در **والناس** «واو» حالیه باشد و عمل کنندهٔ درحال فعل **اَرْسَلَ**، در این صورت فتنهٔ مورد اشارهٔ امام فتنهٔ عرب جاهلی به هنگام بعثت پیامبر است و بهترین‌خانه مکّه و بدترین همسایگان قریش می‌باشد و دانشمند به سکوت کشیده کسی بود که پیامبر را تصدیق و بعثت را حق می‌دانست و بالجام تقیّه و ترس دهان خود را بسته بود، و نادان مورد احترام تکذیب کنندگان پیامبر بودند و این احتمال زیبایی است.

بدان آنچه به ذهن می‌رسد این است که این مقدار از خطبه را که سیّدرضی آورده فصول تلفیق شده‌ای است که نظام خطبهٔ واحدی را ندارد، هرچند به صورت خطبهٔ واحد آمده است ولی به دلیل اختلاف مقاصد و موضوع، مطالب گوناگونی را بحث می‌کند و نشان دهندهٔ این است که کلمات مختلف امام به صورت تلفیقی خطبهٔ واحدی را به وجود آورده است، که البته خدا آگاهتر است.

بخشی که در شأن آل نبی (ص) است

هُم مَوْضِعُ سِرِّهِ،وَلَجَأُ أمْرِهِ،وَعَيْبَةُ عِلْمِهِ،وَمَوْئِلُ حُكْمِهِ، وَكُهُوفُ كُتُبِهِ، وَجِبَالُ دِينِهِ: بِهِمْ أَقَامَ انْحِنَاءَ ظَهْرِهِ، وَ أَذْهَبَ ارْتِعَادَ فَرَائِصِهِ.

اَللَّجَأ: پناهگاه

موئل:از آلَ يَؤُلُ گرفته شـده و به معنای مرجع است.

انحنا:کجیها، اعوجاج

فرائص:جمع فریصه،گوشتی که میان پهلو و شانه قرار دارد و در حیوان همیشه می‌لرزد.

«آل نبی (ص) جایگاه سرّ خدا، و پناهگاه دستورات او و خزانهٔ دانش او، مرجع حکمتهای او و حـافظ کتابهای او، و سبب استواری دین او هستنـد، خداوند به وسیلـهٔ ایشان خمیدگی دین خـود را راست کرد و لرزش دین را تـوسط آنان زایل فرمود.»

میان قراین چهـارگانهٔ «سر، امر، عِلْم ، حُکْم» سجع متوازی اسـت، تمام ضمایـر مفرد عبارت فوق بـه خدا باز می‌گردد خبـر ضمیر ظهره و فرائصه کـه به رسول خدا باز می‌گردد. به این دلیل که کلمهٔ الله و رسول در آغازخطبه به کار رفته است. قول دیگر این است که تمام ضمایر بدون استثنا به رسول باز می‌گردد.

امام (ع) با بیان موضع سرّ اشاره بـه کمال استعداد نفوس امامان (ع) برای اسرار خـدا و حکمت او دارد، زیرا موضع حقیقـی برای چیزی آنجـایی است که شیئی را بپذیرد و آمادگی آن را داشته باشد. و با بیان ملجأ امره اشاره به این فرموده است کـه آنان یـاران دین خـدا وقیـام کنندگـان بـه دستـورات او و حامیـان دین

می‌باشند؛ مردم به آنها پناه می‌برند و دین به وسیلهٔ آنها استقرار و استحکام می‌یابد و جملهٔ: عَيْبَةُ عِلْمِهِ، مرادف « موضع سرّه» است. در عرف گفته می‌شود فلان شخص عيبة علم است وقتی که جایگاه اسرار باشد.

کلمه « عيبة» استعاره از نفوس شریف امامان است. وجه شباهت نیز روشن است. همان طور که شأن عيبة حفظ و نگهداری چیزی است که به او سپرده می‌شود واز تلف و آلودگی آن را حفظ می‌کند، ذهن پاك امامان(ع) نگهدارندهٔ علم خدا از نابودی و نگهدارنده آن از ذهن ناشایستگان است. به این دلیل استعاره آوردن لفظ «عيبة» برای ذهن امامان (ع) استعاره زیبایی است؛ و منظور از این که آل پیامبر مرجع حکمتهای خدا هستند این است که هرگاه حکمت از ذهن دیگران برود برای یافتن حکمت باید بدانها رجوع کنند، و باید از آنها بخواهند وباید از آنها به دست آورند.

و معنای این که آنها پناهگاه کتب الهیٰ هستند این است که آل رسول (ع) کتب الهیٰ را حفظ کرده، درس می‌دهند و تفسیر می‌کنند؛ علم و تأویل کتب الٰهی نزد آنهاست. کلمهٔ کتب اشاره به قرآن و کتابهای آسمانی قبل از قرآن می‌باشد، چنان که در جای دیگر از امام(ع) نقل شده است که: « اگر برای من جایگاهی قرار دهند و بر آن بنشینم میان اهل تورات به توراتشان، و میان اهل انجیل به انجیلشان، و میان اهل زبور به زبورشان، و میان پیروان قرآن به قرآنشان داوری خواهم کرد. به خدا سوگند هیچ آیه ای در صحرا یا دریا یا کوه و دشت یا آسمان و زمین یا شب و روز نازل نشده، مگر این که من می‌دانم در بارهٔ چه کسی و چه وقتی نازل شده است». استعارهٔ لفظ كَهفٌ شبیه استعارهٔ لفظ عيبة برای امامان (ع) است.

مقصود از این که آل رسول جبال دین پیامبرند این است که از وساوس شیاطین و تبدیل و تحریف دین به امامان پناه برده می‌شود؛ چنان که شخص

ترسناك از شئ آزار دهنده به كوه پناه می‌برد، و این جمله نیز استعارهٔ زیبایی است برای آل نبی.

و مقصود از این كـه فرمود: **بِهِمْ أقامَ إنحنـاء ظَهْره**، این است كه خـداوند سبحان امـامان را بـرای پیامبر بـازوان و پشتوانه‌هـایی قرارداد كـه ضعف خود را باآنان قوّت بخشد و پشت خود را بدانـان استوار سازد و امر دین خود را به وسیلهٔ آنان تأیید فرماید.

انحناء ظهر كنایه ازضعف پیامبر در آغاز اسلام است. بنابراین سزاوار این بوده است كه خداوند امامان را برای پشتیبانی دین مقرّر داشته و آنان را برای یاری دین و دفاع از آن و از بین بردن ضعف دین تقویت فرماید.

و معنای سخن امام(ع) كـه فرمود: **وَ أذهَبَ إرْتعادِ فرائصه**، این است كه خداوند به وسیلهٔ آل‌پیـامبر خوف و ترس را از پیامبر بدور كرد، تـرسی كه از ناحیهٔ مشركان بر حوزهٔ دین ممكن بود وارد شود و این عبارت كنایه از شیئی به بعضی از لوازم آن می‌باشد، زیرا لرزش فرائص از لوازم شدّت ترس است.

تمام صفاتی كـه برای خاندان پیـامبر و نزدیكان او از بنی هـاشم ذكر شد مانـنـد: عبّاس، حمـزه، جعفر و علی‌بن ابیطالب(ع) دربـارهٔ حمایت از پیـامبر و گرویدنشان به دین و گرفتاریشان به‌خاطر دین روشن و واضح است.

بخشی كه دربارهٔ مخالفان امام (ع) است

زَرَعُوا الْفُجورَ، وَسَقَوْهُ الْغُرُورَ، وَحَصَدُوا الـثُّبُورَ، لاَيُقَاسُ بِآلِ مُـحَمَّدٍ صَلَّى اللّهُ عَـلَيْهِ وَ آلِهِ مِـنْ هذِهِ الأُمَّةِ أَحَـدٌ، ولايُسَوَّى بِهِم مَنْ جَـرَتْ نِعْمَتُهُـمْ عَلَيْهِ أَبَدًا: هُـمْ أَسَاسُ الدِّينِ، وَ عِمَادُ الْيَقِينِ: إلَيْهِمْ يَفِيءُ الْغَالِي، وَ بِهِمْ يُلْحَقُ التَّالِي. وَ لَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلاَيَةِ، وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوِرَاثَةُ؛ الآنَ إذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أهْلِه، وَنُقِلَ إلَى مُنْتَقَلِهِ.

غرور: بی خبری، غفلت

ثُبُور: هلاکت

قیاس: چیزی را به چیـزی سنجیدن و یکی را در حکم به دیگری ملحق کردن

یَفیئ: باز می گردد.

غلوّ: گذشتن از حدّی کـه گذشتن از آن حد شایسته نیست.

تالی: پیرو

ولایت: سرپرستی و ازجملهٔ ولیَّـتُ الامرالیه‌ولیاً گرفته شده و معنای آن نزدیکی به چیزی است

خصایص: جمع خصیصـه، خـاص و مختصّ بودن به چیزی.

«مخالفان ما فساد و تباهکاری و نافرمانی را در دلها کاشتند و از آب غرور و فریب آن سیراب ساختند و (نتیجهٔ) آن را که هلاکت بود چیدند. هیچ یك از افراد این امّت با آل محمّد(ص) قابل مقایسه نیست، آنان که همواره از نعمتهای خاندان پیامبر برخـوردار بوده‌اند با آل او برابر نیستند، زیرا آل محمّـد(ص) پایه‌های دین و استوانهٔ یقین هستند. تنـد روان در دین به آل پیامبر بر می گردند وعقب مـاندگان به ایشان ملحق می‌شوند. ویژگیهای امامت حق آنهاست. و جانشینی و وراثت پیامبر از آنهاست.

اکنون (زمان حکـومت امام علی (ع)) حق باز گشته و به جـایی که از آنجا رفته بود منتقل شده است».

سخن امام(ع) که فرمود:

وَزَرَعُوا الفُجـورَ وَ سَقَوهُ الغُـرور، استعـاره‌ای زیباسـت، زیرا کلمـه «فجور» عبارت است از بیرون آمدن از ملکهٔ عفّت و زهد و شکستن حدود عفّت و گرایش به افراط در جهت مخـالف زهد؛ و معنای زراعت افشانـدن دانه در زمین است. امام(ع) لفظ زرع را برای افشاندن بذر «فجور» در زمین دلها استعاره آورده است. بعـلاوه انتشار بـذر و رشـد آن در میان مخـالفـان دیانت شبـاهت بـه رشد بـذر و انتشـار آن در زمین پیــدا کـرده است و قـرینـهٔ دیگـری اسـت بـرای استعـاره، چون غـرور و غفلت مخالفان دیـانت به علّت عدولشـان از راه راست و گرایش

آنها به انحـراف و پرتگاههای هلاکت است و سببی است که آنهـا را به سرکشی و افزایش نادرستی و تجاوزشان از راه مستقیم می‌کشـاند و لذا شباهت پیدا کرده است بـه آبی کـه مایـهٔ زنـدگی، زراعت و رشـد و افـزایش آن می‌باشـد. بـه این دلیل منـاسب است لفظ سقی را کـه ویژگی خـاص آب است بـرای ادامهٔ غـرور استعاره آورده و غفلت و غـرور را به آنها نسبت دهـد. و چون نتیجهٔ نهـایی فجور در دنیا هلاکتشان به وسیلهٔ شمشیر و در آخرت ابتلا به عذاب الهی است ناگزیر نتیجهٔ فجـور با نتیجـهٔ زراعت شباهت پیـدا کرده و لفظ دِرَوْ را که نتیجـه نهایی زراعت است بـرای هلاکت آنهـا استعاره آورده و آنهـا را به دِرَوْ شدن نسبت داده است.

جملات فوق علاوه بر زیبایی در استعاره، بر ترصیع نیز دلالت می‌کند.

وبری (ره) گفته است این کلام امام(ع) اشـاره به خوارج است. قول دیگر این است که دربارهٔ منافقان، وارد شـده همچنان که در بعضی نسخ بدان تصریح دارد. به‌نظر ما (شارح) احتمال دارد که سخن امام(ع) شامل تمام کسانی می‌شود که مخالف آن حضرت بوده و از طاعتش، بـا این گمان که یاوری دین را می‌کنند و بدان پایبندنـد، سرباز زدند. توضیح این که چنان که دانستـه شد، فجور عبارت بود از بیرون رفتـن از تعادل به طرف افراط و هـر که عدالت را کنـار گذارد و ادّعا کند که طالب حق است. در حقیقت از عدالت در طلب حق بیرون رفته و به غُلُو و فجـور گـرایش پیـدا کرده است (و مَشمـول سخن حضـرت می‌شـود) و یقینـاً قاسطین کـه اصحاب معاویه‌انـد، و مارقین که خوارجنـد و کسانی که به این دو روش معتقد باشند مصداق کـامل سخن حضرتند، زیرا همهٔ‌آنها با گمان این که طالبان حق و یاری کنندگان دین هستند با حضرت می‌جنگیدند.

فرموده است: **لٰا یُقاسُ بآلِ محمّد (ص) مِنْ هٰذهِ الامّة اَحَدٌ** ، اِلیٰ آخر ...

در این کلام امـام (ع) آل محمّد (ص) را می‌ستاید و این ستـایش مستلزم

سقوط دیگران از رسیدن به درجه و شایستگی آنان می‌باشد. این کلام امام(ع) هرچند در فضیلت بخشیدن آل محمّد(ص) بر تمام افراد می‌باشد، ولی چون زمینهٔ کلام امام(ع) به مناسبت خاصّی یعنی جنگ با معاویه بوده است، به فضیلت نفس امام(ع) و عدم شایستگی معاویه برای خلافت اشاره دارد. بنابراین جمله: **لایقاس بآل محمدٍ من هذه الامه اَحَدٌ وَلایسوّی بهم مَنْ جَرَتْ نعمتهم علیه اَبداً**، اشاره به این دارد که میان آل محمّد و غیر آنها در فضیلت تناسبی نیست. و منظور از نعمت؛ نعمت دین و ارشاد به آن اس ت. درستی این داوری امام(ع) روشن است زیرا منعمی که هیچ کس نمی‌تواند پاداش نعمتش را تعیین کند حتماً هیچ‌کس نمی‌تواند مانند او شود. آل محمد(ص) کسانی هستند که برحسب استحقاق و استعداد تامّ و کاملشان به این نعمت اختصاص یافته‌اند و اهلیّت چنین نعمتی را پیدا کرده‌اند؛ غیر آنها چنین اهلیّتی را نداشته‌اند و به درجهٔ آنها نمی‌رسند تا مانند آنها شوند. چنین نعمتی از ناحیهٔ آنها به مردم افاضه می‌شود و بقیهٔ افراد امّت آمادهٔ دریافت آن نعمت می‌باشند. تعلیم و ارشاد آل نبی به گونه‌ای است که مردم را به خداوند سبحان می‌رساند. مقصود کلام امام(ع) که فرمود: **هُمُ اساس الدین**؛ اشاره به این است که استقامت و ثبات و انتشار دین از ناحیهٔ آل محمّد (ص) است؛ همچنان که ساختمان بر پایه‌هایش استوار است. و منظور امام(ع) از **عمادالیقین** همین معنی است. و این که امام(ع) فرموده است: **اِلَیْهم یفیٔ الْغالی**، اشاره به این است، آنها که از فضایل انسانی که مدار آن بر حکمت و عفّت و شجاعت است به افراط گراییده‌اند. چنان که توفیق یارشان می‌شود به آل پیامبر رجوع می‌کنند، هدایت می‌یابند و از آنها این فضایل را به دست می‌آورند.

و مقصود از: **بِهِمْ یلحق التّالی**، این است که عقب‌ماندگان از این فضایل که به تفریط گراییده‌اند برای کسب این فضایل ناگزیرند به آل محمّد(ص) رجوع

کنند و به هدایت آنها به عنایت خـداوند دست پیدا کنند؛ و این که فرموده است: **وَ لَهُمْ خصائصُ حق الـولایة**؛ اشاره بـه این است که سـرپرستی امـور مسلمین و جانشینی رسـول خدا(ص) دارای ویژگیهـای خاصّی است کـه فقط در آل رسول موجـود است و شرایطـی دارد که بایـد شخص اهلیّت و استحقاق آن شـرایط را داشته باشد و آن ویژگیها چنان که قبلاً بیان شد فضایل چهارگانهٔ نفسانی هستند و بی‌شك آن فضایل را امام (ع) داراست. هرچند تمام یا بعضی از این فضایل در غیر آل نبی موجود باشد محققاً از آنهـا اقتباس شده است و آیا دریا با قطرات آن قابل مقایسه است؟

فرمودهٔ امام (ع): **و فیهم الوصیّة والوراثة**، اشارهٔ به این اسـت که جانشینی رسول خدا به آن حضرت اختصاص دارد و وراثت آن بزرگوار مخصوص اهل بیت پیامبر است.

گفته‌اند امـام(ع) از وراثت‌چیزی را قصد کرده است کـه از خلافت مهمتر است.

این که فرمود: **الآن اِذرَجَعَ الحق الی اهلـه و نقل اِلیٰ منتقلـه**، اشارهٔ به این است که با این که او شایستهٔ خلافت بوده است خلافت در نزد دیگران بوده است و حال کـه امامت بـه آن حضرت بازگشتـه، پس از آن که در دست دیگـران بوده است باید به آن حضرت رجوع شود احتمال دارد که مراد از حق، حقّ دیگری غیر از امامت باشد ولی آنچه در این‌جا به ذهن متبادر می‌شود حق امامت است.

۳ـ از خطبه‌های آن حضرتس که معروف به شقشقیه است

أَمَا وَاللهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلاَنٌ، وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى: يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلاَيَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ؛ فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْبًا وَ طَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحًا. وَ طَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طِخْيَةٍ عَمْيَاءَ، يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَ يَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ. فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَذًى، وَ فِي الْحَلْقِ شَجاً؛ أَرَى تُرَاثِي نَهْبًا، حَتَّى مَضَى الْأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ، فَأَدْلَى بِهَا إِلَى فُلاَنٍ بَعْدَهُ (ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الْأَعْشَى)

شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَ يَوْمُ حَيَّانَ أَخِي جَابِرِ

فَيَا عَجَبًا!! بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ، إِذْ عَقَدَهَا لِآخَرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ، لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَيْهَا! فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ يَغْلُظُ كَلاَمُهَا، وَ يَخْشُنُ مَسُّهَا، وَ يَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا. وَ الْاِعْتِذَارُ مِنْهَا، فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ إِنْ أَشْنَقَ لَهَا خَرَمَ، وَ إِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ، فَمُنِيَ النَّاسُ لَعَمْرُ اللهِ بِخَبْطٍ وَ شِمَاسٍ، وَ تَلَوُّنٍ وَ اعْتِرَاضٍ؛ فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ، وَ شِدَّةِ الْمِحْنَةِ؛ حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ، زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ، فَيَا لَلهِ وَ لِلشُّورَى! مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الْأَوَّلِ مِنْهُمْ، حَتَّى صِرْتُ أُقْرَنُ إِلَى هٰذِهِ النَّظَائِرِ!! لٰكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسَفُّوا، وَ طِرْتُ إِذْ طَارُوا؛ فَصَغَى رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ، وَ مَالَ الْآخَرُ لِصِهْرِهِ، مَعَ هَنٍ وَ هَنٍ، إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجًا حِضْنَيْهِ، بَيْنَ نَثِيلِهِ وَ مُعْتَلَفِهِ، وَ قَامَ مَعَهُ بَنُوا أَبِيهِ يَخْضِمُونَ مَالَ اللهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبِيعِ، إِلَى أَنِ انْتَكَثَ فَتْلُهُ، وَ أَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ، وَ

كَبَتْ بِهِ بِطْنَتُهُ. فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ؛ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ: حَتَّى لَقَدْ وُطِىءَ الْحَسَنَانِ، وَ شُقَّ عِطْفَايَ، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ، وَ مَرَقَتْ أُخْرَى، وَ قَسَطَ آخَرُونَ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا كَلَامَ اللهِ حَيْثُ يَقُولُ: (تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) بَلَى! وَ اللهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَ وَعَوْهَا، وَ لٰكِنَّهُمْ حَلِيَتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ، وَ رَاقَهُمْ زِبْرِجُهَا. أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا، وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا، وَلَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هٰذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ.

مقدّمهٔ قبل از شرح:

بـايد دانست اين خطبـه و آنچه در معنـاى اين خطبه است و مشتمل بـر شكـايت امام(ع) و تظلّم او در امـر امـامت مى‌باشـد، ميـان شيعه و گـروهى از مخالفين شيعه محل اختلاف است. گروهى از شيعه ادّعا كرده‌اند كه اين خطبه و آنچه در حكم اين خطبـه است و در بردارندهٔ شكايات و تظلّـم امام(ع) است به تواتـر رسيده است و گـروهى از اهل سنّت در انكـار اين حقيقت آن‌قدر مبـالغه كرده‌انـد كه گفته‌انـد: «از على(ع) در امر خلافت شكـايت و تظلّمى ثبت نشده است». و گـروهى ديگر از اهل سنّت فقط همين خطبـه را منكر شـده و به سيّـد رضى نسبت داده‌انـد. حكم قطعى در مورد صـدور و عـدم صدور اين خطبـه از امام(ع) جايى است براى وارد كردن اتّهام از جانب شارحان.

من (شارح) با خداوند تجديـد پيمان مى‌كنم كه در مورد اين كلام امام(ع) به آنچه يقين، و يا گمان نزديك به يقين پيدا نكنم كه اين‌سخن امام (ع)، يا مقصود سخن امام(ع) است حكمى صادر نكنم. حال در اين‌باره مى‌گويم هر يك از دو دستهٔ فوق‌الذكر (اعمّ از شيعه و سنّى) به شرح زير از حدّ تعادل خارج شده‌اند:

شیعیانی که ادّعای تواتر ایـن الفاظ را از امام (ع) دارند، طرف افراط و آن دسته از اهل سنّت کـه منکر صدور شکـایت و تظلم از جانب امام(ع) شـده‌اند طرف تفریط را گرفته‌اند.

ضعف ادّعای شیعیان این است که علمای معتبـر شیعه تواتر عمومی این کلمات را ادّعـا نکرده‌انـد، هر چند الفـاظ را به‌طـور جداگانـه متواتـر می‌دانند. بنابراین اختصـاص این ادّعا که کل کلمات امام(ع) در این ارتبـاط با شکایت و تظلّم متواتر است اختصاص به بعضی از شیعیان دارد.

امّـا کسانی کـه وقوع این خطبـه و امثال این کلمـات را از امام(ع) منکـر شده‌اند احتمال دارد انکارشان دو صورت داشته باشد:

الف ـ یکی آن که قصـدشان پیشگیری از توطئه عوام و تسکین خـاطر آنها باشد که آشوب بـرپا نشود و تعصّبات فاسد برانگیخته نشـود و امر دیانت پایدار بماند و همگان به طریق واحد راه دیانت را ادامه دهند و برای آنها روشن شود که میان صحـابه کـه اشراف مسلمین و رهبران آنهـا بوده‌انـد، خلاف و نـزاعی نبوده است تا همگان به راه صحـابه بروند و اختلاف را کنار بگذارنـد؛ اگر اِنکار بدین قصد صورت گرفته است قصدی زیبا و نظر لطیفی است.

ب ـ انکـار صدور خطبـه از امام(ع) به این اعتـقاد باشد کـه میان صحابه اختلافی نبوده و در امـر خلافت نیز رقابتی نبوده است. انکـار به این معنی باطل بودنش روشن است و جز افـراد جاهلی که اخبار را نشنیـده و با هیچ‌یك از علما معـاشرت نکـرده باشنـد این اعتقاد را نخـواهنـد داشت زیرا جـریان سقیفـهٔ بنی ساعده و اختلافی که در این‌باره میان صحابه به وجود آمد و مخالفت امام(ع) از بیعت امری روشن است که قابل دفـاع نمی‌باشد و به‌گونه‌ای هـویداست که قابل پوشـاندن نیست، تا آنجا کـه بیشتر شیعه ادّعـا کرده‌اند که امـام(ع) اصولاً بیعت نکرده است و برخی دیگر گفته‌اند پس از شش ماه به اکراه بیعت کرد و مخالفان،

شیعه مدّعی‌اند که پس از اندك مدّتی کـه در خانه‌اش ماند بیعت کرده و تا مدّت زیادی برسر این امر اختلاف داشت.

همهٔ این عقاید ضرورتاً وقوع این اختلاف و رقابت در امر خلافت را ثابت می‌کند.

حق این است کـه کشمکش خـلافت میـان علی(ع) و کسـانی کـه امـر خلافت را در زمان وی در دسـت داشتند ثابت است و شکایت و تظلّم بـه تواتر معنوی از آن حضـرت صدور یافته است.

مـا بـه ضرورت مـی‌دانیم که گفتـار متضمّن بـر تظلّم و شکـایت در امـر خلافت در فراوانی و شهرت به حـدّی است که ممکن نیست همهٔ آنها را تکذیب کرد، بلکه ناگزیر بایـد بخشی از آن را تصدیق کرد. همین قدر که صدق شکایت ثابت شد مطلب ثابت است. امّا این که خصوصاً با الفاظ معیّنی شکایت صورت گرفتـه است متواتر نیست؛ هر چنـد بعضی از الفاظ از بعضی دیگر مشهورتـرند. این نتیجـهٔ تحقیق و کـوششی است کـه من در این مورد انجـام داده‌ام (شـارح). بنابـراین ثابت شد کـه جایی بـرای انکار صدور این خطبـه از امام (ع) و نسبت دادن آن بـه سیّد رضی بـاقی نمی‌مانـد. زیرا تکیـه‌گاه انکـار این است که کـلام امام(ع) در این خطبه به صراحت تظلّم و شکـایت دارد و اگر تصریح به تظلّم و شکایت را دلیل بر انکار صدور این خطبـه از امام(ع) بدانیم معنایش این است که معتقد شویم میان امام(ع) و خلفا اختلاف نبوده است، با این که می‌دانیم این عقیدهٔ بـاطلی است، بخصـوص که این خطبه پیـش از سیّد رضی در میـان علما مشهور بوده است.

از مصدّق بن شبیب نحوی روایت شـده است که گفت: «من این خطبه را بر استادم ابی‌محمّدبن خشّاب قرائت کـردم و به این گفتهٔ ابن‌عبّاس رسیدم: (من بر هیچ‌چیز به اندازهٔ قطع کـلام امام(ع) متأسّف نشدم) استادم گفت اگر من در

نزد ابن عبّاس حاضر می‌بودم می گفتم آیا پسر عموی شما چیزی در دل داشت که در این خطبه نگفت؟ او که برای خلفای اوّل و آخر اعتباری باقی نگذاشت.»

مصدّق می‌گوید: «در دل من فکری پیدا شد به استادم گفتم: شاید این خطبه به دروغ منسوب به امام(ع) باشد. وی گفت نه، سوگند به خدا چنان که تو را می‌شناسم می‌دانم که این سخن امام(ع) است. به استادم گفتم مردم می گویند این خطبه را سیّد رضی آورده است، گفت نه، به خدا سوگند، سیّد رضی کجا و این کلام کجا؟ اسلوب این سخن را من در کلام نظم و نثر سیّد رضی ندیدم. سخن سیّد رضی به این کلام شباهتی ندارد و از سنخ این گفتار نیست، بعلاوه، من این خطبه را به خط دانشمندان مورد اعتماد دیده‌ام قبل از آن که سیّد رضی به دنیا بیاید، پس چگونه می‌تواند این خطبه منسوب به سیّد رضی باشد؟»

من در دو جا تاریخ نگارش خطبه را مدّتی پیش از تولد سیّد رضی دیده‌ام: یکی در کتاب انصاف ابی جعفربن قبّه شاگرد ابوالقاسم کلبی یکی از بزرگان معتزله، که وفاتش پیش از تولّد سیّد رضی بوده است و دیگر بار این خطبه را در نسخه‌ای دیدم که بر آن نسخهٔ خطّ ابوالحسن علیّ بن محمّد بن فرات، وزیر المقتدر بالله عبّاسی نوشته شده بود، و علیّ بن محمّدبن فرات شصت و اندی سال قبل از تولّد سید رضی می‌زیسته است. من گمان نزدیك به یقین دارم که این نسخه مدّتی پیش از ابن فرات نوشته شده است. همهٔ اینها می‌رساند که خطبه مربوط به امام(ع) است و ربطی به سیّد رضی ندارد.

تَقَمَّصَها: استوانه‌ای که سنگ آسیا بر حول آن دور می‌زند.

قطب الرّحی: آن را مانند پیراهن پوشید.

سَدَلْتُ الثّوْب: آن را از هم گسیختم، آن را کنار گذاشتم.

اَلْكَشْح: ران هر حیوان.

طَفِقْتُ: شروع کردم، قرار دادم.

اَرْتَئِی فِی‌الاَمْر: برای رأی صحیح فکر کردم.

ضالَ: با نیرومندی خود را به کاری واداشت.

یَدٍ جَذّاءیا یَدٍ جَذّاء: دست‌قطع‌شده‌وشکسته.

اَلطُّخیة: ظلمت و تاریکی، عرب به شب تاریك می‌گوید لیلةٌ طَخْیاء ـ ترکیب این کلمه در سخن امام(ع) دلالت بر تاریکی کارها و مشکل بودن آنها دارد و از همین معنی است کلمةٌ طخیاء یعنی کلام گنگ و نامفهوم.

اَلْهَرَم: سنّ بالا و پیری.

اَلْکَدْح: کوشش و کار

هاتا: اسم اشاره است برای مؤنّث.

اَحْجی: به عقل نزدیکتر است.

اَلْقَذیٰ: چیزی که چشم را آزار دهد مانند غبار و خاشاك.

اَلشَّجیٰ: چیزی‌که‌ازغصه‌وغم‌درگلو گیر کند.

اَلتُّراث: چیزی که به ارث می‌ماند.

اَدْلیٰ فلانٌ بکذا: به کسی نزدیك شدن و چیزی را به او واگذار کردن.

شتّانَ ما هما: چقدر دوراند از هم.

شتانَ ما عمروٌ وزیدٌ: زید و عمرو با هم زیاد فرق دارند.

کُورُ النّاقه: با شتر مسافرت کردن.

اَلْاِقالَه:بهم زدن معامله.

اَلْاستقاله: خواستن از کسی که معامله را به هم بزند.

شَدَّ الامر: کار دشوار شد.

تَشطَّرَ: هر کسی قسمتی را برای خود گرفت.

اَلْحَوزَه: طبیعت، ناحیه.

اَلْکَلْم: جراحت.

عثار: لغزیدن. هرگاه پای شخص به سنگ یا چیزی مثل آن برخورد کند و بیفتد می‌گویند عَثُرَ یعنی لغزید.

اَلصَّعْبه: شتری که هنگام محمل بستن یا سوار شدن رام نیست.

شَنَق النّاقةَ بالزّمام وَ اَشْنَقَ لها: زمانی است که سواره مهار ناقه را بکشد و با قدرت آن را از حرکت بازدارد.

اَلْخَرَم: شکافته شدن و دوتا شدن.

اَسْلَسَ لها: آن را آزاد گذاشت.

تَقَحَّمَ فی الْاَمر: وقتی انسان خود را در کاری بشدّت وارد سازد.

مُنِیَ النّاس: مردم گرفتار شدند.

اَلْخَبط: حرکت غیر مستقیم.

شماس: فراوانی اضطراب، دلهره.

اَلتَّلوُّن:تغییر حالت.

اَلْاِعْتراض: نوعی تغییر حالت. اصل آن در عرض راه، راه رفتن با نشاط و شادی است.

هَنٌ: بر وزن اَخْ کنایه از چیزی زشت و ناپسند است. اصل آن هَنَوَ می‌باشد. عرب می‌گوید هذا هَنُكَ، یعنی این زشتی تو است.

اَلْخُضن: پهلو، از زیر بغل تا خاصره.
اَلنَّفْج: به معنی نفخ، ورم.
اَلثّیل: سرگین حیوانات.
مُعْتَلَف: چراگاه.
اَلْخَضْم: با تمام دهان‌خوردن. بعضی‌این کلمه را مَضْغ تلفّظ کرده‌انـد که به معنی دنـدانهای عقب دهان می‌باشد. بعضی خَضْم را خِضْم تلفظ کرده‌اند که از نظر معنی فرقی نمی‌کند.
اَلنِّبة: گیاه.
اِنْتَکَثَ: نقض کرد و شکست.
اَجْهَزَ عَلَی الجریح: یعنی سـریعاً مجـروح را کُشت.
کَباَ الْفَرَس: اسب به سر درآمد.
اَلْبِطْنَه: پُر خوری در غذا، سیری زیاد.
اَلرُّوْع: ذهن و عقل.
راعنی: بیمناك ساخت مرا، ما راعنی یعنی به من توجه نکرد.
اَلْثال‌الشیئ: قرارگرفتن‌بعضی‌اشیاءپشت سرهم
اَلْعِطاف: عبا. عطفای نیز نقل شده به معنی دو طرف بدن از نزدیك سر تا زانو.
اَلرَّبیض والرَّبیضه: بـه گـوسفند و چـوپـان و جایگاه نگهداری گوسفندان گفته می‌شود.
مُروق السهم: بیرون رفتن تیر از کمان.
زاقَهُ الْأمر: به تعجّب افکند او را.
اَلزِّبْرِج: زیور و زینت.
اَلنَّسَمَه: انسان، گاهی به معنای حیوان هـم به کار می‌رود.
اَلْمُقارّه: اقرار هر کس نـزد دوستش و رضایت آن دو در امری.
اَلْکِظّه: پُر خوری.
الغارب: بالای شانه شتر
العفطه من الشّاة: چیزی شبیه عطسه انسان و بنا به قولی آب دماغ گوسفند.
الشقشقةُ مِـن البَعیر: چیز کف مـانندی که شتر هنگام بانگ کردن و مستی از دهان بیرون آورد به خطیبی شقشقه گفته می‌شود که دارای سرمایه سخن باشد.
اَلشُّوری: نوعی نجوا و مرادف مشاوره است.
اَسَفَ الطّائر: زمانی است که پرنده هنگام پرواز به زمین نزدیك می‌شود.
اَلصِّغْو: میل.
اَلضِّغْن: کینه.
اَلإِصْهار: بنا به نظر ابن اعـرابی به زنانی گفته می‌شود که بـه واسطهٔ کنیزی و نسب و ازدواج حرام می‌شود و بعضی از اعراب اصهار را جز بر خانوادهٔ زوجین اطلاق می‌شود.

«(ای ابن‌عبّاس) آگـاه باش به خـدا سوگند فـلانی (ابوبکربن ابی‌قحـافه)

پیراهن خلافت را بر تن کرد با این که می‌دانست مقام من نسبت به خلافت به منزلهٔ استوانهٔ سنگ آسیاست، علوم و معارف الهیٰ از ناحیهٔ من سرازیر می‌شود و هیچ پرواز کننده‌ای به اوج کمالات من نمی‌رسد، با این حال چون از خلافت منع شدم جامه‌ای غیر از آن پوشیدم و از آن اعراض کردم. می‌اندیشیدم که با دست بریده حمله کنم یا بر ظلمت شدیدی که پیران را فرسوده، کوچك سالان را پیر می‌کند و در این حالت مؤمن رنج می‌برد تا خدا را ملاقات کند صبر کنم، دیدم صبر کردن بر این ستم اولیٰ‌تر است. بنابراین صبر کردم درحالی که گویا در چشمم خار و در گلویم استخوان بود. میراث خود را تاراج رفته می‌دیدم تا اوّلی در گذشت و خلافت را پس از خود به فلانی (پسر خطّاب) سپرد.

(سپس به شعر اعشی تمثّل جست)

شَتّانَ ما یَومی عَلیٰ کُورِها وَ یَومُ حَیّانَ اخی جابِرِ[1]

عجیب است با وجود این که اوّلی مرتّباً در زمان حیاتش می‌خواست خلافت را به نفع من واگذارد به هنگام مرگ آن را به دیگری واگذار کرد، این دو تن هر کدام پستانی از خلافت را بشدّت چسبیده بودند. (ابوبکر) خلافت را در اختیار مرد خشنی گذاشت که خشونتش موجب آزار و جراحت مردم می‌شد و برخوردش خشن بود، لغزشش در امور دینی بسیار و عذر خطاهایش فراوان بود، همنشین آن مانند کسی بود که بر شتری سرکش سوار باشد که اگر مهار آن را سخت بکشد بینیش از هم بدرد و اگر رهایش کند او را به هلاکت رساند. به خدا قسم مردم در زمان او به گمراهی و سرکشی، و رنگ عوض کردن و انحراف دچار شدند. من در طول این مدت با غم و اندوه سختی صبر کردم تا زمان خلافت (دوّمی) نیز سپری

---

۱ ـ چقدر اختلاف دارد امروز من که بر کوهان شتر سوار و به رنج سفر گرفتارم با آن روزی که ندیم حیّان بر دار جابر بودم.

ابن اعشی ندیم حیّان برادر جابر وحیّان نماینده انوشیروان در قبیله خود بوده است و به دلیلی از نزد حیّان رانده شده و به سختی گرفتار شده است. این شعر اشاره به این دو حالت است و امام(ع) روزگار خود را در زمان پیامبر با زمان ایراد خطبه مقایسه کرده و به این شعر تمثل جسته است ـ م.

شد و او خلافت را در جمعی قرار داد که به گمان او من هم یکی از آنها بودم، پناه بر خدا از آن شورا!! آن قدر دربارهٔ همردیفی من با اوّلی در دل مردم شك ایجاد کردند که در نتیجه من را با اعضای شورا قرین و برابر دانستند!!. آنها مرا در مسألهٔ خلافت بی‌اختیار کرده بودند، ناگزیر در جلسات شورا برای حفظ وحدت مسلمین شرکت کردم. پس مردی (سعد وقّاص) به دلیل حسد از جادهٔ حق منحرف و از رأی دادن به من سرباز زد و فرد دیگری (عبدالرحمان بن عوف) به دلیل خویشاوندی با عثمان از رأی دادن به من خودداری کرد و دو نفر دیگر که از ذکر نامشان ناخشنودم (بخاطر هدفهای دیگری) از من کناره گرفتند، نتیجه آن شد که خلیفهٔ سوّم برگزیده شد درحالی از غرور دستهای خود را بلند کرده بود و به مقاصد پست حیوانی خود رسیده بود. پس از آن اقوام او اطراف او را گرفتند و چنان که شتر گیاهان بهاری را می‌خورد اموال خدا را خوردند تا آن که زمانش به پایان رسید و نتایج عملش گریبانش را گرفت و شکم بارگی او وی را با صورت به زمین زد. به من توجه نکردند مگر وقتی که مردم بمانند موی گردن کفتار پشت سرهم و انبوه به من روآوردند و هر طرف مرا در میان گرفتند چنان که فرزندانم حسن و حسین، زیر دست و پا رفتند و دو پهلویم از فشار جمعیت صدمه دید. مردم مانند گلهٔ گوسفند در اطرافم جمع شدند.

وقتی که خلافت را پذیرفتم گروهی پیمان شکنی کردند (ناکثین)، گروهی از دیانت خارج شدند (مارقین) گروهی دیگر راه ظلم را در پیش گرفتند (قاسطین)، گویا اینان سخن خداوند را نشنیده بودند که می‌فرماید: **تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذينَ لا يُريدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ و لا فَساداً وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَقينَ** [۲].

بلی، به خدا سوگند اینان کلام خدا را شنیده و دانسته‌اند ولی زینتهای دنیا چشم آنها را خیره کرده و به آنها علاقه‌مند ساخته است. آگاه باشید! سوگند به کسی که دانه را می‌شکافد و روح را آفرید، اگر نبود حضور حاضران، و اقامهٔ

---

۲ ـ سوره قصص (۲۸): آیه (۸۳): دنیای آخرت را برای کسانی قرار داده‌ایم که قصد برتری جویی در زمین را ندارند و فساد نمی‌کنند و سرانجام نیك برای پرهیزکاران است.

حجّت به وجود یاوران، و پیمانی که خداوند از علما گرفته است که بر پرخوری ظالمان و گرسنگی مظلومان صبر نکنند البتّه افسار شتر خلافت را بر گردنش رها می‌ساختم و زمان خلافت را همانند زمان غصب آن می‌انگاشتم و محقّقاً در می‌یافتید که دنیای شما در نزد من از آب دماغ بز بی‌ارزشتر است. گفته‌اند: وقتی که امام (ع) به اینجای سخن رسید مردی از اهل قصبه برخاست و به حضرت نامه‌ای داد، امام(ع) نامه را گرفت و خواند. در این حال ابن عبّاس عرض کرد یا امیرالمؤمنین! چرا کلامت را از آنجا که قطع کردی ادامه نمی‌دهی؟ امام(ع) فرمود: هرگز: ابن عباس؛ این خطبه به منزلهٔ هیجانی بود که فرونشست. ابن عباس گفت به خدا سوگند به اندازه‌ای که بر قطع این کلام که امام(ع) قصد داشت بیان کند و نکرد متأسف شدم که بر هیچ کلامی متأسف نشدم».

مقصود از کلمهٔ «فلان» در کلام امام(ع) ابوبکر است؛ چنان که در بعضی از نسخ به آن تصریح شده است هنگامی که امام(ع) به ترسیم ابوبکر در لباس خلافت می‌رسد لفظ «قمیص» را به کار می‌برد از روی کنایه تلبّس او را به خلافت، **تقمّص** تعبیر کرده است.

ضمیر منصوب در کلام امام(ع) به خلافت باز می‌گردد و چون مرجع ضمیر آشکار بوده است آن را بیان نفرموده، مانند کلام حق تعالی: **حتّیٰ توارت بالحجاب**: «وقتی که خورشید پنهان شد» ضمیر مستتر در **توارت** به خورشید بازمی‌گردد.

احتمال دیگر این که چون خلافت در سخن امام(ع) قبلاً ذکر شده، به ضمیر اکتفا کرده است.

واو درجملهٔ: **وَ اِنَّهُ لَیَعْلم** ... حالیّه است، «با وجودی‌که می‌دانست جایگاه من به منزلهٔ قطب آسیاست او خلافت را به دست گرفت.»

چون استوانهٔ آسیا چیزی است که حرکات سنگ را تنظیم می‌کند و غرض

گردش سنگ حاصل می‌شود و امام(ع) نیز بر وفق حکمت الهی نظم دهندهٔ به امور مسلمین و آگاه به سیاست شرعیّه بوده است، به این سبب جایگاه خود را در خلافت به موقعیّت و نقش استوانهٔ آسیا تشبیه کرده است. این کلام امام(ع) انواع تشبیه موجود در کلام عرب را که سه تا است در خود جمع کرده است:

۱ ـ تشبیه منزلت خود به موقعیّت استوانهٔ آسیا که این تشبیه معقول به معقول است، زیرا منزلت استوانه آسیا نظام بخشیدن به سنگ آسیاست و این امری است معقول.

۲ ـ خود را به استوانهٔ آسیا تشبیه کرده و این تشبیه محسوس به محسوس است.

۳ ـ خلافت را به سنگ آسیا تشبیه کرده و این تشبیه معقول به محسوس است.

چون نیاز آسیا به استوانه ضروری است و جز با استوانه نفع سنگ آسیا حاصل نمی‌شود، از تشبیه کردن منزلت خود به منزلت استوانه آسیا منظور آن حضرت این است که غیر از او نمی‌تواند در امر امامت جایگاه او را داشته باشد و باوجود او غیر او برای خلافت اهلیّت ندارد، چنان که غیر استوانهٔ آسیا نمی‌تواند منزلت و شایستگی آن را داشته باشد.

سپس امام(ع) شایستگی خود را با دو صفت: ینحدرعنّی السیل: «علم و دانش از ناحیهٔ من به مردم می‌رسد» وَ لا یَرقیٰ اِلَیّ الطیر: «و هیچ اندیشهٔ پیشروی به مقام علمی من نمی‌رسد»، تأکید کرده است و دو صفت مزبور را برای خود استعاره آورده است به شرح زیر:

۱ ـ این که سیل از ناحیهٔ امام(ع) جاری می‌شود جریان سیل از صفات کوه و مکانهای مرتفع می‌باشد و در عبارت امام(ع) کنایه است از بلندی مقام و شرافت آن حضرت که علوم و اندیشه‌های بلند سیاسی از ناحیهٔ آن

حضرت شروع و جریان پیدا می‌کند. برای کمالات خود لفظ سیل را استعاره آورده است.

۲ـ این که هیچ پرنده‌ای به بلندی مقام او نمی‌رسد، کنایه از نهایت علوّ درجهٔ علمی آن حضرت می‌باشد زیرا هر مکان مرتفعی که از آن سیل جریان یابد لازمه‌اش این نیست که پرنده‌ای به آنجا نتواند پرواز کند، پس جملهٔ دوّم علوّ خاصّی را بیان می‌کند که دسترسی به آن آسان نیست، چنان‌که ابوتمام شاعر در مورد بلندی مقام چنین سروده است:

۳ـ مکارم لجّت فی علوّ کانّما   تحاول ثارا عند بعض الکواکب[۳]

فَسَدَلْتُ دُونَها ثوباً، کنایه‌ای است از دور ماندن از خلافت و با لفظ حجاب در این معنا مبالغه به عمل آمده است و برای حجاب لفظ ثوب را به عنوان تشبیه محسوس به معقول استعاره آورده است.

و کلام دیگر امام (ع) که فرمود: وَ طَوَیْتُ عَنْها کَشْحاً نیز استعاره است، زیرا «کشح» به منزلهٔ غذایی است که آن حضرت از خوردن آن منع شده است و چون محتوای خلافت دگرگون شده بود حضرت از آن اعراض کرد. قول دیگر این است که مقصود حضرت از طی کشح عدم توجّه به‌خلافت است‌چنان‌که اعراض کننده از چیزی که در کنار اوست روبر می‌گرداند، مانند این که گفته‌اند:

طَوىٰ کَشْحَهُ عَنّی وَ اَعْرَضَ جٰانِباً : «از من روی برگرداند، و از کنار من رفت.»

فرموده است: وَ طَفِقْتُ اَرْتَئی بین اَنْ اَصُولَ بِیَدٍ جَذّاءٍ اَو اَصْبِرَ عَلٰی طَخْیَةٍ عَمْیٰاءٍ

مقصود این است که حضرت فکرش را در چاره‌جویی امر خلافت به کار

۳ـ فضایل و بزرگواریها آن قدر در درجه بالا قرار گرفته‌اند که گویا در کنار بعضی ستارگان واقع شده‌اند.

انداخته و بین دو طرف نقیض مردّد بوده است: آیا با کسانی که خلافت را به دست گرفته‌اند درگیر شود یا کناره‌گیری کند؟ در هر دو صورت خطری متوجّه حضرت بوده است، زیرا قیام با دست شکسته جایز نیست، چون خود فریبی است و کاری از پیش نمی‌رود، و به مخاطره انداختن جامعهٔ اسلامی بدون فایده بوده است.

صفت «جذّاء» را که به معنای شکسته یا مقطوع است برای بیان بی‌یاوری خود استعاره آورده است. وجه مشابهت این است که دست شکسته لازمه‌اش قدرت نداشتن برای به‌دست آوردن و تسلط بر چیزی است و یاور نداشتن به منزلهٔ دست شکسته است و به همین دلیل دست شکسته به معنای یاور نداشتن استعاره‌ای است زیبا.

و امّا ترك خلافت لازمه‌اش صبر و مشاهدهٔ به هم ریختن امور و عدم شناخت حق از باطل به وسیلهٔ مردم برای آن حضرت بلایی است سخت دردناك، بنابراین امام(ع) کلمه «طخية» را برای درآمیختن حقّ و باطل به عنوان تشبیه محسوس به معقول استعاره آورده است، وجه شباهت این است چنان‌که انسان در تاریکی به مطلوب هدایت نمی‌شود در هنگام درآمیختگی امور، مردم راه حرکت به سوی خدا را تشخیص نمی‌دهند.

امام(ع) لفظ «طخية» را به «عمياء» به عنوان استعاره توصیف کرده است، زیرا شخص کور به مقصد خود هدایت نمی‌شود همچنین ظلمتی که نتیجهٔ آمیختگی امور است موجب می‌شود که حق از باطل جدا نشده بدان عمل نشود.

سپس امام(ع) شدّت این آمیختگی امور و مشکلات مردم را به دلیل منظّم نبودن امورشان و درازی مدّت این وضع را با اوصافی که ذیلاً شرح داده می‌شود کنایه آورده است.

در این اوضاع و احوال

۱ ـ سالمندان ناتوان و ضعیف می‌شوند؛

۲ ـ جوانان پیر می‌شوند؛

۳ ـ مؤمن کوششگر در راه حق و مدافع آن از این آمیختگی، سختیهای زیادی می‌کشد و کوشش فراوانی می‌کند تا (عمرش به پایان رسیده) و به لقاءالله برسد.

بنا به قولی مؤمن برای وصول به حقّش کوشش فراوان می‌کند ولی تا فرا رسیدن مرگش به حقّش نمی‌رسد.

امام پس از تردید و دو دلی به برتری رأی خود در انتخاب قسم دوّم، یعنی صبر و ترك قیام در امر خلافت اشاره می‌کند، به نظر من با این گفته‌اش، صبر در برابر مشکلات و عدم قیام با شمشیر به عقل نزدیکتر و به نظام اسلام سزاوارتر است. دلیل برگزیدن قسم دوّم روشن است، چون مقصود امام علی(ع) از رقابت بر سر خلافت اقامهٔ دین و به اجرا درآوردن قواعد اسلام طبق قانون معتدل و نظام بخشیدن به کار مردم بود، چنان‌که مقصود همهٔ پیامبران(ص) همین است. درگیر شدن امام(ع) با رقبای خود بر سر امامت با این که یاوری نداشت به نتیجه‌ای نمی‌رسید، بعلاوه در این قیام امور مسلمین منشعب، تفرقهٔ کلام پیدا می‌شد و بخصوص در میانشان فتنه‌ها به‌وجود می‌آمد با توجّه به این که اسلام نوپا و هنوز علاقهٔ به آن در دلها رسوخ نکرده و شیرینی آن را در نیافته بودند. علاوه بر این منافقان و مشرکان، این دشمنان اسلام، در همه جا در نهایت قدرت بودند. با این وصف و ملاحظهٔ این احوال برای آن حضرت برپا کردن جنگ و نزاع برای به‌دست آوردن خلافت، بر خلاف آن چیزی بود که آن حضرت از جنگ منظور داشت. از طرفی صبر و ترك مقاومت در مقابل مدعیان برای به‌دست آوردن خلافت، هرچند بر حسب آنچه امام(ع) در این خطبه ذکر کرده است موجب اختلال در دین بود و اگر آن حضرت خلافت را در دست می‌داشت نظم امور

تمامتر و قوام آن کاملتر بود، امّا اختلال در امر دین با وجود خلافت دیگران، نسبت به اختلالی که در صورت نزاع پیش می‌آمد کمتر بود و بعضی از شرور ساده‌تر از بعضی دیگر است.

فرموده است: **فَصَبَرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قذىٰ وَ فِي الْحَلْقِ شجىٰ**

«واو» در هر دو جمله برای بیان حال و هر دو جمله کنایه از شدّت غم و اندوهی است که امام(ع) از مغبونیّت ربودن حقّش در دل داشت و خود را از دیگران در امر خلافت سزاوارتر می‌دانست و معتقد بود که به‌دست دیگران در دین انحراف به‌وجود می‌آید.

فرموده است: **أَرىٰ تُراثی نَهْباً**

بنا به قولی منظور حضرتِ از «تُراث» آن چیزی است که پیامبر خدا(ص) برای دخترش به میراث گذاشت مثل فدك هرچند فدك از آنِ حضرت زهرا(س) بود ولی صدق می‌کند که از آنِ امام(ع) نیز باشد زیرا اموال زوجه در حکم اموال زوج است.

کلمهٔ «نَهب» اشاره به منعی است که خلفای سه‌گانه نسبت به فدك انجام دادند. به استناد روایت ذیل که ابوبکر روایت کرده است. «ما گروه انبیا ارث نمی‌گذاریم، آنچه از ما باقی می‌ماند صدقه است[۴]».

قول دیگر این است‌که مقصود منصب‌خلافت‌است، و لفظ ارث برخلافت نیز صادق است. چنان‌که در گفتهٔ حق تعالیٰ که از حضرت زکریّا حکایت می‌کند که: «**يَرِثُنی مِنْ آل يَعقوب**» به همین معنی آمده است. منظور از «**يَرِثُنی**» در آیهٔ شریفه علم و منصب نبوّت است، بنابراین اطلاق میراث بر خلافت صحیح است.

---

۴ ـ نَحنُ معاشر الانبیاء لانُورِّثُ ما ترکناه فهو صدقةٌ.

فرموده است: حتّیٰ مَضی الاَوّل لِسَبیله فَاَدْلیٰ بِهٰا اَلٰی فُلانٍ بَعدَهُ

مقصود امـام(ع) از اوّل، ابوبکر، و از فـلان، عُمَر است و با کلمـهٔ اَدْلیٰ به تصریحی کـه ابوبکـر بر خلافـت عمر بعد از خـود کرد، اشـاره دارد. و منظور از «مَضیُه لِسبیله» انتقال ابوبکر بـه دنیای دیگر و پیمودن راهی است که نـا گزیر هر انسانی بـاید آن را بپیمایـد. امّا شعر از اَعشی قیـس است، اسم اعشی میمون‌بن جندل از قبیلـهٔ بنی‌قیس می‌باشد و این شعـر از قصیده‌ای گرفته شـده که اوّل آن این بیت است:

عَلْقَمَ مـــٰا اَنْـتَ اِلیٰ عـــامـــر اَلنـــاقص الاَوْتـــارِ وَ الْـوٰاتـــر[۵]

حیّان و جابر پسران سمین‌بن عمرو و از طـایفهٔ بنی حنیفه‌اند، حیّان رئیس یمامه و مورد احترام بود و انوشیروان در هـر سال برای او جایزه‌ای می‌فرستاد و در نعمت و فراوانی و رفـاه زندگی می‌کـرد و از مشکلات سفر فـارغ بود، زیـرا برای تأمین معاش نیازی به سفر نداشت. اعشی شاعر همدم حیّان بود. مقصود اعشی این است که میان دو روز من تفاوت فراوانی است:

روزی که بر جهاز شتر در آفتـاب نیمروزی تلاش کرده رنج می‌بردم، و روز همـدمی من با حیّـان در حـالی که در آسـایش بـودم و خود را در نعمت و رفـاه می‌دیدم، روایت شده است که حیّان اعشی را مورد نکوهش قرار داده است به این دلیل که حیّان را برای شناساندن به برادرش نسبت داده است، و اعشی از او عذر خواسته و دلیل آورده است که به دلیل قافیـهٔ شعر چنین گفته است امّا حیّان عذر اعشی را نپذیرفت. یوم، اوّل در شعر محلاً مـرفوع است و رافع آن، اسم فعل یعنی شَتّانَ می‌باشد و (یوم) دوّم نیز مرفوع است چون عطف بر یوم اوّل است.

مقصود حضـرت از شاهد آوردن این بیت آن‌طـور که سیّد مرتضی فـرموده

۵ـ ای علقم تو کجا وعامر کجا آن که شجاعان و مبارزان را درهم می‌شکند.

است، این است: وقتی مدّعیان خلافت به مقصودشان رسیدند و به خواسته خودشان دست یافتند در طول زمان خلافتشان، حق را با امام می‌دانستند ولی به او واگذار نمی‌کردند، چنان‌که امام(ع) با این سخن خود که: **وَ فی العَیْن قذیٰ وَ فی الْحَلْقِ شجیٰ**، به این حقیقت اشاره می‌کند و میان شادمانی آنها و بدحالی خود فاصله و جدایی فراوانی می‌بیند و به این بیت استشهاد می‌کند.

لفظ یومین را برای این دو حالت استعاره آورده و کنایه از حال خود و حال آنان می‌داند.

وجه شباهت در این مثل این است که حال آنها لازمه‌اش رسیدن به مقصود و آسایش است مانند روز خوش حیّان، و حال امام(ع) لازمه‌اش رنج و سختی است مانند روزی که شاعر بر جهاز شتر سوار و به مسافرت می‌رفت.

می‌گویم (شارح):

احتمال دیگر این که یوم حیّان را امام(ع) استعاره آورده باشد برای روزی که با رسول خدا زندگی می‌کرد و از آن حضرت کمالات معنوی و رفاه جسمی و علم و اخلاق را بهره می‌گرفت. و زمان بسر پشت شتر بودن را استعاره برای روزهای بعد از رسول خدا آورده باشد که مشکلات فراوانی به آن حضرت رسید و غم و اندوه فراوانی دید و بر اذیّت و آزار و مشکلات صبر کرد.

وجه مشابهت، شادمانیهایی است که در روزگار حیّان برای شاعر، و در روزگار رسول خدا برای امام(ع) بوده است و دشواری و ناراحتی است که از شتر سواری برای شاعر، و ضرر و زیان و آزار و اذیّت، بعد از رسول خدا(ص) برای حضرت بوده که در این دو حالت مشابهت و مشارکت برای شاعر و امام وجود داشته است:

فرموده‌است: **فَیٰا عَجَباً بَیْنٰا هُوَ لِیَسْتَقیلُهٰا فی حیٰاتِهِ اِذْ عَقَدَهٰا لآخِرِ بَعْدَ وَفاتِه.**

اشاره به خواست مکرّر ابوبکر به ترك خلافت در زمان حیاتش می‌باشد، با

این عبارت که: اَقیلُونی فَلَسْتُ بخَیرِکُمْ.

در این جا علّت تعجّب این است که ابوبکر بدین سبب خواستار ترك خلافت بود که بار خلافت سنگین و شرایط آن فراوان بود و همچنین رعایت اجرای یك قانون نسبت به همهٔ مردم با توجّه به طبیعتهای مختلف و تمایلات گوناگونشان بسیار دشوار می‌نمود و ابوبکر می‌ترسید که مرکبهای هوا و تمایلاتش بلغزند و او را در پرتگاه نابودی بیفکنند، با این فرض هر اندازه که زمان ولایت و سرپرستی بر مردم کوتاهتر باشد ترس و زحمتش کمتر و سهلتر است. و راه کسی که طالب ترك خلافت و نظیر آن می‌باشد و نیز مقتضای درخواست اقاله این است که متقاضی در پی کاستن دشواریهای آن کار باشد و در رهایی از آن تا جایی که ممکن است بکوشد، و چون می‌بینیم که ابوبکر در دوران حیاتش به خلافت چنگ می‌زند و در موقع مرگش آن را به دیگری (عمر) می‌سپارد و ضررهای این کار را در زندگی و پس از مرگ به دوش می‌کشد، ناگزیر این گمان در انسان تقویت می‌شود که درخواست ترك خلافت از سوی ابوبکر صادقانه نبوده است و در نتیجهٔ این پندار با عدالت ابوبکر که شهرت دارد متضاد می‌باشد و این همان مطلبی است که تعجّب امام(ع) را برمی‌انگیزد، بر عکس اگر ابوبکر به فسق و نفاق شهرت می‌داشت تضاد کردار وی با گفتارش شگفت‌آور نبود.

فرموده است: قوله لَشدَّ ما تَشطّراً ضرعیها

لام (شدّ) برای تأکید به کار رفته، (ما) با فعل بعد از آن «تَشطَّرَ» در تاویل مصدر و فاعل شَدّ می‌باشد وجمله‌برای تأکید و تمام کردن تعجّب به کار رفته است.

امام (ع) کلمهٔ «ضرع» را در این جا برای خلافت استعاره آورده است و لازمهٔ استعاره این است که خلافت را به ناقه تشبیه کرده باشد، چه میان ناقه و خلافت مشارکتی در سود بردن وجود دارد. مقصود امام(ع) از این تشبیه، توصیف

عمل ابوبکر و عمر است که خلافت را میان خود تقسیم کردند چنان‌که دوشندهٔ شیر پستانها را از هم جدا می‌کند.

امام (ع) معتقد است که از آن دو به خلافت سزاوارتر است و یا برای سرپرستی مسلمین که به منزلهٔ اولاد اسلام به حساب می‌آیند، اولویّت دارد.

مقصود امام(ع) از این که فرمود ابوبکر خلافت را در «حوزهٔ خشناء» قرار داد کنایه از طبیعت عُمَر است، زیرا او به تندخویی و درشتی کلام و سرعت در خشمناکی مشهور و معروف بود و معنای خشونت عمر همین است.

فرمود است: **یَغْلُظُ کَلامُها وَ یَخْشُنُ مَسُّها**

امام (ع) دو صفت برای طبع عمر استعاره آورده است:

۱ـ غلظت کلام و آن کنایه از مواجهه با سخنان درشت و زخم زبان است، زیرا ضربتی که با زبان به کسی وارد می‌شود سهمگین‌تر از زخم نیزه است.

۲ ـ داشتن طبیعت خشن که مانع از میل مردم به معاشرت است و موجب اذیّت و آزار می‌شود چنان‌که اجسام خشن بدن را آزار می‌دهد.

فرموده است: **وَ یَکْثُرُ الْعِثارُ وَ الاِعْتِذارُ مِنها**

این کلام امام(ع) اشاره به این است که عمر در مورد احکام الهٰی سریعاً حکم صادر می‌کرد و پس از دقّت، آن حکم را خطا می‌یافت و ناگزیر بود عذرخواهی کند.

ضمیر «منها» به طبیعتی «طبیعت عمر» بر می‌گردد که از آن تعبیر به خشونت شده‌است.

از جمله احکام نادرستی که عمر صادر کرد این است: روایت شده که عمر به سنگسار کردن زن حامله‌ای که متهم به زنا بود دستور داد. علی(ع) بر این امر اطلاع پیدا کرد، به نزد عمر آمد و به او گفت: هرچند تو می‌توانی حکم رجم را برای زن صادر کنی ولی برای رجم بچّه مجاز نیستی، او را آزاد بگذار تا زمانی که

وضع حمل کند و بچه را شیر دهد. در این‌جا بود که عمر گفت اگر علی نبود عمر هلاك می‌شد، و آن زن را رها کرد.

در این مورد روایت دیگری نقل شده و آن این است که عمر فرمان داد زنی را فوراً نزد او بیاورند و آن زن حامله بود، زن از هیبت او سقط جنین کرد. عمر عدّه‌ای از صحابه را جمع کرد و از آنها پرسید حکم این موضوع چیست؟ آنها پاسخ دادند تو مجتهدی و به نظر ما چیزی بر تو واجب نیست. عمر به علی(ع) مراجعه کرد و آنچه گذشته بود و صحابه گفته بودند به آن حضرت گفت. امام(ع) آنچه صحابه گفته بودند ردّ کرد و فرمود: آنچه صحابه گفتند اگر از روی اجتهاد گفته‌اند اشتباه کرده‌اند و اگر بدون اجتهاد گفته‌اند به تو خیانت کرده‌اند. نظر من این است که تو باید یك گوسفند دیه بدهی. در این هنگام عمر گفت ای ابوالحسن مباد در مشکلی گرفتار شوم که تو نباشی. مَنْشأ این احکام عجولانه جز غلبهٔ قوّهٔ غضبیّه و درشتخویی نیست.

فرموده‌است: فَصٰاحِبُهٰا كَراكِبِ الصَّعْبَةِ اِنْ اَشْنَقَ لَهٰا خَرَمَ وَاِنْ اَسْلَسَ لَهٰا تَقَحَّمَ.

بنا به قولی ضمیر «صاحبها» به حوزه که کنایه از طبیعت عمر و اخلاق اوست باز می‌گردد. مقصود این است کسی که با دارندهٔ چنین اخلاقی مدارا می‌کند در صعوبت و دشواری مانند کسی است که بر شتر چموش سوار است. وجه شباهت این است که سوار شتر چموش متحمّل سختی زیادی می‌شود و در عین حال از دو خطر محفوظ نیست: اگر مهار شتر را برای کنترل بسختی بکشد، دماغش پاره می‌شود و اگر مهار آن را آزاد بگذارد شتر او را به وادی هلاکت پرتاب می‌کند و چنین است حال کسی که با فردی صاحب چنین خلق درشت معاشرت می‌کند. اگر به کارهایی که عجولانه انجام می‌دهد اعتراض کند، این اعتراض منجر به سختی حال و فساد احوال میان آن دو می‌شود و اگر بر کارهای عجولانه‌اش سکوت کند و او را به حال خود بگذارد کارهایی که او انجام می‌دهد

منتهی به اخلال در واجبات می‌شود و اخلال در واجبات از موارد هلاکت است.

قول دیگر این است که ضمیر در صاحبها به خلافت بازگردد و صاحب خلافت کسی است که امر خلافت را به عهده بگیرد و هر گاه عادل باشد و رعایت حق خدا را بکند در مثل مانند کسی است که بر شتر چموش سوار باشد. وجه تشبیه صاحب خلافت با سوار بر شتر چموش، این است که هرکس متولّی امر خلافت شود در مدارای با مردم و نظام بخشیدن کارها به وسیلهٔ قوانین حق، و هدایت آنها به راه عدالت آشکار، ناگزیر به سختی دچار می‌شود که اگر تفریط و تقصیر کند شباهت به کسی دارد که ناقهٔ چموش را آزاد بگذارد و اگر در تحقّق حقّ و انجام کامل آن افراط کند شباهت به کسی پیدا می‌کند که زمام ناقهٔ چموش را بسختی بکشد. به عبارت دیگر این که سرپرست امر خلافت اگر در حفظ مسائل دین وشرایط آن اهمال و سستی کند تفریط کرده و تفریط او را به هلاکت می‌اندازد، چنان‌که صحابه این سستی و اهمال را به عثمان نسبت داده‌اند و بر سر او آمد آنچه آمد؛ این چنین ولیّ امری مانند کسی است که زمام ناقهٔ چموش را آزاد بگذارد. و اگر در انجام مراتب حق به مردم سخت بگیرد و در کنجکاوی مبالغه و در مؤاخذه افراط کند موجب دلتنگی و تنفّر طبیعی و پراکندگی آنها می‌شود و کار خلافت را بر او تباه می‌کند، زیرا بیشتر مردم باطل را دوست می‌دارند و از فضیلت حق غافلند. اگر متولّی امر خلافت بر آنها سخت بگیرد مانند کسی خواهد بود که زمام ناقهٔ چموش را سخت بکشد تا دماغش پاره شود. این سخن امام(ع) از تشبیهات لطیفی است که در این جا به‌کار رفته است.

قول دیگر این که: منظور از ضمیر «صاحبها» نفس مقدّس خودش می‌باشد و خود را به سوار، شتر چموشی که مواجهه با دو خطر است تشبیه فرموده که یا باید از امر خلافت دست بکشد و در گرفتن آن قیام نکند و کناره‌گیری و عُزْلت اختیار کند مانند سوار شتر چموش که مهار آن را آزاد گذارد،

و یا برای گرفتن خلافت قیام کند و در طلب آن سخت بکوشد که در این صورت نظام امور مسلمین پراکنده شود و وحدت آنها از هم بپاشد، در این حال مانند کسی است که سوار بر شتری چموش است و زمام آن را چنان می‌کشد که دماغش پاره می‌شود.

سیاق کلام امام(ع) و نظام آن، به معنای اوّل سزاوارتر و به معنای دوّم آشکارتر و به معنای سوّم به صورت احتمال است.

فرموده است: **فَمُنِيَ النّاسُ لَعَمْرُ اللهِ بِخَبْطٍ وَ شِماسٍ وَ تَلَوُّنٍ وَ اِعْتِراضٍ**

این سخن امام (ع) اشاره دارد به مبتلا شدن مردم به دست مردی که در اعمال و حرکاتش مردّد و دودل بود و «**خبط**» را به عنوان کنایه از امور یاد شده و «**شمّاس**» کنایه از طبیعت خشك و خشن عمر می‌باشد و **تلوّن و اعتراض** کنایه از این است که عمر از نظر اخلاقی حالات گوناگونی داشت و مستقیم نبود. این کلام امام(ع) دارای چندین استعاره است و وجه مشابهت این است که اعمال عُمَر شبیه شتر و اسبی است که طول راه را به صورت زیگزال و نامنظّم که کنایه از اضطراب و تردید است طی کند، زیرا او در اعمالش منظّم نبود و مردم گرفتار اعمال نامنظّم او بودند و شكّ نیست که عُمَر سختگیر و پرهیبت بود و بزرگان صحابه از او پرهیز می‌کردند.

بعد از مرگ عمر ابن عباس در مورد مسأله‌ای که عمر به خطا حکم کرده بود اظهار نظر کرد، به او گفتند که چرا در زمانی که عمر زنده بود نگفتی؟ جواب داد عمر مردی مَهیب بود و هیبت او مانع اظهار نظر من شد.

قول دیگر این است که سخن امام(ع) اشاره به گرفتاری مردم است که نظم کار آنها متزلزل شد و اختلاف کلمه پدید آمد و به علّت همین تفرقه، زندگی آنها نامنظّم شد.

پس از بیان خصلتهای سختگیرانهٔ عمر، امام(ع) بیان می‌دارد همان‌گونه

که بـا اوّلی صبر کـرد با دوّمی نیز صبـر کرد و در ضمن، دو امـر را با تـوضیح زیر متذکر می‌شود:

۱ ـ طولانی شدن مدّت محروم بودن آن حضرت از امر خلافت.

۲ ـ سختی اندوهی که به خاطـر از بین رفتن حقّش به آن مبتلا بود و معتقد بود کـه فوت حق خلافت از وی، موجـب به هم خوردن نظام دین و عـدم اجرای صحیح اسـلام بوده است و هـر یك از این دو امـر مستلزم بخشی از آزاری بـوده است که صبر در مقابل آنها نیکو بود.

فرموده است: **حَتّیٰ اِذاٰ مَضٰی لِسَبیلِهِ جَعَلَهٰا فی جَمٰاعَةٍ زَعَمَ اَنّی اَحَدُهُم.**

«حتّی»برای بیان سرانجام زندگی عمر مـی‌باشد و به صورت جواب جملهٔ شـرطیّـه بـه کـار رفته اسـت، بدیـن معنی کـه به پـایـان عمـر رسیـد و راهی کـه می‌خواست رفت و خلافت را به جماعتی واگذار کرد که طبق نقشه، من هم یکی از آنها بودم.

امام(ع) با کلمهٔ **جماعةٍ** به اهل شـورا اشاره کرده است و خلاصـهٔ داستان شورا این است:

وقتی کـه عمر ضـربت خـورد بزرگـان صحابـه بـر او وارد شده و گفتنـد: شایستـه این است که عهد خلافت را بـه کسی بسپری و مردی را کـه می‌شناسی جانشین خـود سازی. عمر جـواب داد که دوست ندارم مسـؤولیت خلافت را در حال زندگی و مردگی به عهده گیرم. صحابه گفتند آیا اشاره‌ای هم نمی‌کنی؟

عمر جـواب داد اگر اشاره کنم می‌پذیـرید؟ جواب دادنـد بلی. عمر گفت برای خلافت، من هفت نفر را شایسته می‌دانم که از رسول خدا(ص) شنیدم آنها اهل بهشتند، آنها عبارتند از:

۱ ـ سعیـدبن زید. ولی چـون او از فامیل من است صـلاح نمی‌دانم که او امر خلافت را به عهده داشته باشد.

۲ ـ سعدبن ابی وقّاص

۳ ـ عبدالرحمن بن عوف

۴ ـ طلحه

۵ ـ زبیر

۶ ـ عثمان

۷ ـ علی.

امّا آنچه شایستگی سعد را در نزد من مخدوش می‌سازد غرور و بدخلقی اوست. و امّا آنچه عبدالرحمٰن بن عوف را از شایستگی می‌اندازد این است که او قارون این امّت است، و امّا طلحه به دلیل تکبّر و نخوتش شایستهٔ خلافت نیست و زبیر به دلیل حرصش، من وی را در بقیع دیدم که برای یك صاع جو دعوا می‌کرد. مردی شایستهٔ امر خلافت است که سعهٔ صدر داشته باشد. عثمان به خاطر دوستی شدیدی که با اقوام و خویشانش دارد شایسته نیست و علی را به دلیل دلبستگی شدید به خلافت و شوخ طبعی شایسته خلافت نمی‌بینم.

آنگاه عمر گفت صهیب سه روز با مردم نماز بخوانند و شش نفر اعضای شورا سه روز جلسه تشکیل دهند تا بر یکی اتفاق نظر پیدا کرده و او را به خلافت برگزینند. در این صورت اگر پنج نفر اتفاق نظر پیدا کردند و یکی مخالف بود او را بکشید و اگر سه نفر یك طرف و سه نفر دیگر، طرف دیگر را گرفتند حق با سه نفری است که عبدالرّحمٰن بن عوف با آنهاست و بنا به روایتی، عمر گفت سه نفر دیگر را که عبدالرحمن بن عوف در میان آنها نیست بکشید، و به روایتی دیگر، عمر گفت داوری را به عبدالله عمر واگذارید، هر گروه را که برگزید گروه دیگر را بکشید.

وقتی که اعضای شورا از نزد عمر خارج شدند و برای تعیین تکلیف خلافت شورا تشکیل دادند عبدالرحمٰن بن عوف گفت من و پسرعمویم

(سعیدبن زید) یك سوّم خلافت را سهم می‌بریم، ما از نامزدی خلافت خارج می‌شویم تا بهترین فرد شما را برای خلافت مردم بر گزینیم. همهٔ افراد به این امر راضی شدند جز علی(ع) که او را متّهم کرد و فرمود: «در این مورد اندیشه خواهم کرد». وقتی که عبدالرحمٰن از رضایت علی(ع) مأیوس شد به سعد وقّاص رو کرد و گفت بیا تا فردی را تعیین کرده و با او بیعت کنیم، با هر کس که تو بیعت کنی مردم بیعت خواهند کرد. سعد گفت اگر عثمان با تو بیعت کند من سوّمین نفر شما خواهم بود و اگر منظورت این است که عثمان خلیفه شود به نظر من علی بهتر است. وقتی عبدالرحمٰن از قبول سعد مأیوس شد از طرح پیشنهاد جدید خودداری کرد. در این موقع ابوطلحه با پنجاه نفر از انصار آمدند و آنها را بر تعیین خلیفه برانگیختند. عبدالرحمن رو به علی(ع) کرد و دست او را گرفت و گفت با تو بیعت می‌کنم که به کتاب خدا و سنّت رسول و روش دو خلیفه (ابوبکر و عمر) رفتار کنی. علی(ع) فرمود بیعتت را می‌پذیرم که به کتاب خدا و سنّت پیامبر و اجتهاد خودم عمل کنم. عبدالرحمن دست آن حضرت را رها کرد، روبه عثمان آورد و دست او را گرفت و آنچه را به علی(ع) گفته بود تکرار کرد. عثمان گفت می‌پذیرم. عبدالرحمن همین سخن را با علی و عثمان سه‌بار تکرار کرد و هر یك همان جواب اوّل را دادند. پس از آن عبدالرحمٰن‌بن عوف گفت خلافت از آن تو است و با او بیعت کرد و مردم نیز با او بیعت کردند.

در نسخه بدلی در عبارت امام(ع) به جای: **زَعَمَ اَنّی اَحَدُهم، زَعَمَ اَنّی سادِسُهُم** آمده است؛ یعنی پندار عمر این‌بود که من می‌توانم ششمین نفر اعضای شورا باشم، امام (ع) به دنبال جملهٔ فوق جریان امر را با استغاثهٔ به خدا و پناه بردن به او از چنین شورایی ادامه می‌دهد. «واو» در «وَ لِلشوریٰ» یا زاید است و یا عطف است بر محذوفی که مستغاث‌له بوده است و در این صورت گویا فرموده است: پناه بر خدا از کار عمر و شورایی که تشکیل داد.

امام(ع) به صورت استفهام انکـاری آغاز مشکلات را از هنگامی می‌داند که مردم به شکّ گرفتار شدند که آیا ابوبکر در فضیلت مساوی علی(ع) هست یا نیست، امام(ع) از بـروز چنین شکّی در ذهن مردم تعجّب می‌کنـد و نتیجهٔ چنین شکّی را این می‌دانـد که آن بـزرگوار را بـا پنج نفر دیگـر اعضای شـورا مقایسـه می‌کنند واو را در منزلت و مقام و استحقاق خلافت همتای آنها می‌دانند.

فرموده است: لٰكِنّي اَسْفَفْتُ اِذْ اَسَفُّوا وَ طِرْتُ اِذْ طٰاروا

این کـلام امام (ع) استعـاره است بـرای تطبیق حال خـود، از لحاظ عـدم تسلّط بر امور که لزوماً برای حفظ وحدت جامعهٔ مسلمین با خلفا در نمی‌افتاد، با حال پرنده‌ای که به اشارهٔ دیگران پرواز می‌کند یا می‌نشیند.

فرموده است: فصَغا رَجلٌ لِضِغْنِه

این سخن اشاره بـه سعدبن ابی وقّاص است کـه از امام کناره‌گیـری کرد و یکی از افرادی بود که پس از کشته شدن عثمان از بیعت با امام(ع) سر باز زد.

و سخن دیگر امام(ع) که فرمود: مٰالَ الْاٰخَرُ لِصِهْره، اشاره به عبدالرّحمٰن‌بن عوف است که به دلیل خویشاونـدی سببی که با عثمان داشت طرف او را گرفت، زیـرا عبدالـرّحمن‌بن عوف شـوهر امّ کلثـوم دختر عقبـه‌بن ابی‌معیط و او خواهـر مادری عثمان بود. و به روایتی امّ کلثوم دختر کریز است.

این که امام(ع) می‌فرماید: مع هَـنٍ وَ هَنٍ ، مقصود این است کـه گرایش عبدالرحمن به عثمان برای دامادی صرف نبود؛ دلایل دیگری نیز داشت. احتمال دارد که این امر به واسطهٔ علاقهٔ او به خـلافت بوده باشد و امیدوار بود که خلافت (از طریق عثمان) نهایتاً به او برسد یا غیر اینها.

فرموده است: اِلٰی اَنْ قٰامَ ثٰالثُ القومِ نٰافِجاً حِضْـنَيْهِ بين نَثيلِهِ وَ مُعْتَلِفِه.

مقصود از «ثالث القوم» عثمان است و مقصود از قیام فعالیّت عثمان برای به‌دست آوردن خلافت می‌باشد و برای او حالی شبیه حال شتر را اثبات می‌کند.

و برای او صفت «نفج الحضنین» را که به معنای بالا آمدن دو پهلو بر اثر پرخوری است استعاره آورده است. نَفْجُ الحضْنَیْن کنایه از استعدادی است که عثمان برای تصرّف در بیت‌المال مسلمین داشت و تلاشی است که در این زمینه می‌کرد، چنان‌که او را تشبیه کرده‌اند به شتری که دو پهلویش براثر پرخوری بالا می‌آید. و بعضی گفته‌اند «نَفْجُ الحضْنَیْن» کسی است که از روی تکبّر باد به گلو می‌اندازد.

جملهٔ دیگری که امام فرمود: بینَ نَثیلِهِ وَمُعْتَلِفِهِ، به این معنی است که عثمان در میان علفزار و کثافتهای آن، روزگار می‌گذراند و چنین زندگیی خاصّ چهارپایان است. وجه استعاره این است: چنان که شتر و اسب اهمیّت زیادی به محلّ غذا خوردن و سرگین انداختن نمی‌دهند، همچنین عثمان جز به خوشگذرانی و افراط در خوردن و آشامیدن و دیگر خواسته‌های خودش و اقوامش به چیز دیگری توجّه نداشت و امور مسلمین و مصالح آنها را در نظر نمی‌گرفت که نتیجهٔ این کار را دید.

فرموده‌است: وَ قامَ مَعَهُ بَنُوأَبیهِ یَخْضِمُونَ مالَ اللهِ تعالیٰ خَضْمَ الْإِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبیع

فعل «یخضِمون» در موضع حال قرار دارد و مقصود از «مال‌الله» بیت‌المال است و منظور امام(ع) در «بنی‌ابیه»، بنی اُمیّة بن عبد شمس می‌باشد و احتمال دارد که مقصود امام(ع) تمام اقربای عثمان باشد و بنی اَبیه را از باب غلبهٔ ذکور بر اناث آورده باشد. «خَضْم الابل» کنایه از توسعهٔ زندگی آنها از بیت‌المال مسلمین به وسیلهٔ عثمان است و از بخششهای بی‌جای او مواردی به شرح زیر نقل شده است:

۱ ـ به چهار نفر از قریش که با دخترانش ازدواج کرده بودند چهارصد هزار دینار بخشید.

۲ ـ وقتی که افریقا فتح شد به مروان حَکَم صد هزار دینار و به روایتی $\frac{1}{5}$ افریقا را بخشید.

۳ ـ از طرق مختلف روایت شده است که ابو موسیٰ اشعری مال زیادی از بصره بـرای عثمان فرستـاد و او میان فرزنـدان و خانـوادهاش تقسیم کرد. در این هنگام زیادبن عبید نوکر حـرثبن کلات ثقفی در نزد عثمان بود؛ وقتی این کار را دید گریه کرد. عثمان به وی گفت گریه نکن، عُمر برای رضای خدا بیت‌المال را به اقوامش نمی‌داد و من برای رضای خدا به خانواده و اقربایم می‌بخشم.

۴ ـ روایت شـده است که عثمـان حَکَم‌بن‌ابی‌العاص را مـأمور جمع‌آوری صدقـات قضاعه کـرد که بالغ بـر سیصد هزار دینار شـد و عثمان همهٔ آنهـا را به حَکَم‌بن‌ابی‌العاص بخشید.

۵ ـ ابـو مخنف روایت کـرده است که عبـداللهبن خالـدبن اُسید از مکّـه با عدّه‌ای بـر عثمان وارد شدنـد. عثمان دستور داد کـه سیصدهزار درهم بـه عبدالله بدهند و به هر یك از افرادی که همراه او بـودند نیز صدهزار دینار و این دستور را به عبداللهبن ارقم کـه رئیس بیت‌المال بود نوشت، عبـدالله ارقم این مقدار را زیاد دانست و نامـهٔ او را ردّ کرد. عثمان به او گفت چـه چیز سبب شد که نـامهٔ مرا رد کنی با این کـه تو خزانـه‌دار من هستی؟ عبدالله پاسخ داد من مسـؤول بیت‌المال مسلمین هستم و نه خزانه‌دار تو، و اگر خزانـه‌دار تو بودم غلام تو بودم و من کار بیت‌المال مسلمین را هرگز برای تو انجام نمی‌دهم. سپس کلیدهای بیت‌المال را آورد و بر منبر آویخت و عثمان کلیدها را به نوکرش «نائل» سپرد.

واقدی روایت کرده که پس از این جریان عثمان به زیدبن ثابت امر کرد که از بیت‌المال سیصد هزار درهم برای عبدالله بن ارقم ببـرد. زیدبن ثابت با پول نزد عبدالله رفت و به او گفت: ای ابـامحمد، امیرالمؤمنین عثمان مرا نـزد تو فرستاد و نـظرش این است که ما تو را از تجارت بازداشتیم و تو وابستگان نیازمندی داری، این پول را بین آنها تقسیـم، و با آن زندگیت را تأمین کن! عبدالله گفـت من به تو نیازی ندارم، من کار بیت‌المال را برای بخشش عثمان انجام ندادم، علاوه بر این

اگر این مال از بیت‌المـال است مزد من به این مقدار نمی‌رسـد و اگر از آن خود عثمان است من به وی نیازی ندارم.

خلاصه بخششهای فراوان و کلان عثمـان به اقوام و خویشانش در تاریخ مشهور اسـت، و امام(ع) خـوردن بیت‌المال را بـه وسیلهٔ عثمـان به خـوردن گیاه بهاری به وسیلـهٔ شتر تشبیه کرده است. مناسبت تشبیه این است کـه چون شتر از خوردن علف بهاری لذّت می‌برد با حرص و میـل زیاد آنها را می‌خورد آن‌گونه که دو پهلویش بالا می‌آید. پُرخوری شتر به ایـن دلیل است که علف بهاری پس از خشك بـودن طولانی زمین در زمستـان، فرا می‌رسـد؛ علاوه بـر این علفها تـازه و سرسبزند. فـراوانی و خوش خوری اموال بیت‌المال به وسیلـهٔ اقوام عثمان پس از يك فقر طولانی تشبیه شده است.

به شتری که علف بهاری را با میل‌وحرص پس از پشت‌سرگذاشتن زمستان خشك‌می‌خورد. تمام گفتار امام درمذمّت‌وتوبیخ آنهاست‌به آن‌خاطرکه حرامهای خدا را مرتکب شدند و این دلیل عدم شایستگی آنها برای خلافت است.

فرموده است: اِلی اَنِ انْتَكَثَ فَتْلُهُ وَ اَجْهَزَ عَلیه عَمَلَهُ وَ كَبَتْ به بِطنَـتَهُ.

این کلام امـام(ع) اشاره به پیامـدهای کار عثمـان است و کلمهٔ «فَتْل» به معنای ریسمان محکم، و در ایـن جا کنایه از استبداد و خـودرأیی عثمان است، زیرا او در کارها با صحابه مشورت نمی‌کرد. همچنین کلمهٔ «انتکاث»، کنایه برای شکسته شدن استبداد به کار رفته که نهایت استبداد، فساد و هلاکت است.

این که امام (ع) فرمود: اَجْهَزَ عَلَیْه عَمَلُه، مَجاز در افراد و ترکیب است.

امّا مَجاز در افراد بدین شرح است: کلمهٔ « اِجْهاز» در حقیقت برای قتلی به‌کـار می‌رود که مقتـول پیش از قتل جـراحت و خونـریزی داشتـه باشـد و چون عثمـان پیش از قتل با نیـزه یا شمشیـر زبـانها مجـروح شده است لفظ اجهـاز را امام(ع) مجازاً بر قتل عثمان اطلاق کرده است و این مجاز در افراد است.

امّا مجاز در ترکیب: اسناد دادن قتل به عمل عثمان (یعنی قاتلش عملش می‌باشد) در حقیقت این معنی را دارد که عمل قتل از قاتلین صادر نشده است و عمل عثمان سبب قتل او شده است. بنابراین صحیح است که اجهاز به سبب فاعلی نسبت داده شود، یعنی همان چیزی که مردم را بر کشتن او واداشت و این از اقسام مجاز رایج است.

همچنین کلام امام(ع) که فرمود: **وَ كَبَّتْ به بطنته**، مجاز در اسناد و ترکیب است زیرا به سر در آمدن، در حقیقت به حیوان نسبت داده می‌شود و چون عثمان کارهایی از قبیل تصرّف فراوان بیت‌المال انجام داد که از آن به پرخوری تعبیر شده است و مردم بر او خشمگین شدند. استمرار تصرّف بیت‌المال در مدت خلافت متزلزلش به سوار متزلزلی شباهت داشت که می‌ترسید هر لحظه به سر در آید. از جهت پرخوری شبیه اسبی بود که هر لحظه انتظار به سر در آمدنش بود و به همین دلیل نسبت به سر در آمدن به عثمان نسبت مجازی است.

فَما راٰعَنى اِلا وَ النّـاسُ كَعُرفِ الضَّبُعِ اِلَىّ، يَنْثالُونَ عَلَىَّ مِنْ كُلِّ جانِبٍ .

اِلَىَّ متعلق به اسم فاعل محذوف است و تقدیر کلام **مُقْبِلُونَ اِلَىَّ** می‌باشد. و فاعل فعل «**راٰعَنى**»، یا بنا به نظر علمای نحو کوفه جملهٔ اسمیّه است، زیرا آنها مجاز می‌دانند که جمله فاعل واقع شود. یا مفهومی است که جملهٔ اسمیّه بر آن دلالت داشته و آن را تفسیر می‌کند و تقدیر جمله در این صورت چنین است: **فما راعنى اِلاّ اقبال النّـاسِ اِلَىَّ**، و این برابر نظر علمای نحو بصره است، زیرا آنها جایز نمی‌دانند که جمله فاعل قرار گیرد.

نظیر کلام امام(ع) این آیهٔ شریفه است « **ثُمَّ بَدٰالَهُمْ مِنْ بَعْدِ مٰارَاَوُاالْاٰياتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتّٰى حينٍ** »[۶].

---

۶ ـ سورهٔ یوسف (۱۲): آیهٔ (۳۵): و با آنکه دلایل روشن پاکدامنی و عصمت یوسف را دیدند باز چنین صلاح دانستند که یوسف را چندی زندانی کنند.

(در این آیهٔ شریفه بـه قول کوفیان جمله «لَیَسْجُنُنَّه» فاعل است و بـه قول اهل بصره به تأویل مصدر مفهوم جمله، فاعل است).

فعل «یَنْثالُونَ» یـا خبـر دوّم است بـرای مبتدا یـا حـال است بـرای فعل «راعنی» و یا عاملی است که در اِلَیَّ عمل کرده است.

تمام سخن امام (ع) اشاره‌ای است به ازدحـام مردم بر او برای بیعت، پس از کشته شدن عثمان. امام(ع) کثرت ازدحـام و انبوهی مردم را برای بیعت به یال کفتار تشبیـه کرده است و منـاسبت تشبیه زیـادی موی گـردن کفتار است کـه به صورت قائم و پشت سـر هم قرار دارد و عرب به دلیل انبوه بـودن یال کفتار آن را عُرف می‌نامد. کیفیّت روآوردن مردم به آن حضـرت و پیاپی آمدن ایشان، شباهت به یال کفتار پیدا کرده است.

فرموده است: حتّی لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنانِ وَ شُقَّ عِطْفایَ

این عبارت اشاره به نهایت ازدحام مردم در اطراف حضرت است و منظور از «حَسَنـان» حَسن و حسین فرزنـدان آن حضـرت می‌باشـد و پـاره‌شدن عبـای حضرت به علّت فراوانی مردم در هنگـام نشستن در اطراف آن حضرت به هنگام ایراد خطـابه بـوده است. به روایتی دیگـر منظور از «شُقّ» آزردگی بـود که در دو پهلـوی حضرت ایجـاد شد و یـا این کـه پیراهنش بـه علّت ازدحـام مردم کـه در اطرافش نشسته بودند از دو طرف پاره شد.

به کار بردن لفظ «عِطفَیْن» برای دو طـرف پیراهن اطلاق مجـازی است به عـلاقـهٔ مُجـاور بـودن آن بـا بـدن انســان، و از عـادت عـرب این اسـت کـه فرمانروایانشان مانند همهٔ مردم در هنگام خطابه زیاد تشریفات قائل نمی‌شوند، و ازدحام مردم یا برای ایجاد شادمانی در امام بود و یا به خاطر کم ظرفیّتی آنها.

سیّد مرتضی (رضی) حکـایت کرده است که اباعمر محمّدبن عبـدالواحد غلام ثعلب، کلام امام(ع) را که فرمود: وُطِئَ الحَسَنان، به دو انگشت پا تعبیر کرده

است، همچنان که مشنفریّ در شعر خود «حسن» را به این معنی آورده است:
مهضومة الكشحين خرماء الحسن: ۶م

نقل شده که امیرالمؤمنین (ع) در آن روز به هنگام بیعت مانند نشستن رسول‌الله(ص) دو زانو نشسته بود که به **قرفصاء** معروف بود و آن جمع کردن زانوها و زیر بدن قرار دادن است، چون مردم برای بیعت با آن حضرت تجمّع کرده بودند مزاحمت ایجاد کردند تا این که دو انگشت پای حضرت آسیب دید و پایین ردایش پاره شد و مراد حسن و حسین(ع) نیست زیرا که آن دو مانند دیگر حاضران بزرگسال بودند. و این نقل، نقل اوّل را تأیید می‌کند. امّا باید دانست، این که امام (ع) حسن و حسین(ع) را قصد کرده باشد به معنای کل خطبه نزدیکتر است.

فرموده است: **مُجْتَمعينَ حَوْلى كَرَ بيضةِ الْغَنَم.**

کلمهٔ «**مجتمعین**» در این عبارت مانند کلمات قبلِ امام، حال است و عمل‌کننده در مجتمعین و کلمات حال قبلی یك فعل و یا به قولی دو فعل «**وُطِئَ**» و «**شُقَّ**» است. امام (ع) اجتماع مردم را در اطراف خود به گلّهٔ گوسفند تشبیه کرده است و وجه تشبیه روشن است. احتمال دارد که حضرت در وجه تشبیه علاوه بر ازدحام معانی دیگری نیز در نظر گرفته باشد و آن این که مردم را به دلیل ندانستن این که چه چیز را باید کجا قرار داد، و کمی درك و عدم رعایت ادب آنها را به گوسفند تشبیه کرده باشد و عرب گوسفند را به‌کم فهمی و کم هوشی توصیف می‌کند.

فرموده‌است: **فَلَمّا نَهَضْتُ بِالْاَمْرِ نَكَثَتْ طائِفَةٌ وَ مَرَقَتْ اُخرىٰ وَ فَسَقَ اٰخَرُونَ**

مقصود امام(ع) از «**ناکثین**» طلحه و زبیر است، چه آنها با امام(ع) بیعت

۶ـ م هر دو ران لاغر و هر دو شصت پا آزرده شده است.

کردند و با راه اندازی جنگ جمل بیعتشان را شکستند و همچنین کسانی که از طلحه و زبیر پیروی کردند جزو ناکثین می‌باشند. و مراد امام(ع) از **مارقین**، خوارج و از قاسطین و فاسقین، اصحاب معاویه می‌باشند و این اسمها (**ناکثین، مارقین و قاسطین**) قبلاً به وسیلهٔ پیامبر(ص) بیان شده هنگامی که آن حضرت به امام(ع) خبر داد که بزودی بعد از من با ناکثین و مارقین و قاسطین خواهی جنگید. و این که امام(ع) خوارج را با کلمهٔ (**مُروق**) توصیف کرده است برای این است که (**مروق**) عبارت از پرتاب تیر و خروج آن از کمان است، و چون خوارج در آغاز در جادهٔ حق بودند و سپس، به گمان خودشان، در طلب حق مبالغه کردند تا آنجا که از حق دور شدند، و به این دلیل استعاره آوردن لفظ **مروق** به‌خاطر مشابهت، زیباست.

پیامبر (ص) از آنها به همین لفظ خبر داده بود، آنجا که فرمود: **یَمْرِقونَ مِنَ‌الدّین کَما یَمْـرِقُ السَّهمُ مِنَ الرّمیة**، (از دین چنان که تیر از کمان خارج شود خارج می‌شوند).

و امّا توصیف اهل شام به فاسقان برای این است که مفهوم فسق یا قسط خروج از راه و روش حق است و اینان چنین بودند به این دلیل که از اطاعت و فرمان حضرت علی(ع) خارج شدند و اطلاق یکی از دو لفظ قاسط، یا فاسق به همین اعتبار است.

فرموده است: **کَاَنّهم لَمْ یَسْمَعُوا کَلامَ اللهِ یَقُول «تلك الدّار الاٰخِرة نجْعَلُها للّذینَ لاٰ یُریدُون عُلُوّاً فِی‌الْاَرْضِ وَ لاٰفَسٰاداً وَالْعٰاقِبَةُ لِلْمُتَّقینَ**

این کلام امام(ع) تذکّری است به هر سه طایفهٔ ناکثین، قاسطین و مارقین و هرکس که احتمالاً تصوّر می‌کند حق در روش آنهاست و با این تصوّر با امام(ع) مخالفت کرده و جنگ به راه می‌انداختند. جنگ راه انداختن آنها به‌خاطر برتری‌جویی بود که در امور دنیا طالب آن بودند و همین برتری‌جویی

موجب کوشش آنها در جهت فساد در زمین و کناره‌گیری آنها از آخرت می‌شد.

سخن امام(ع) بهانه‌جویی روز قیامت آنها را از میان می‌برد که نگویند ما از حق غافل بودیم و اگر این آیه را می‌شنیدیم آن را می‌پذیرفتیم و مرتکب این اعمال نمی‌شدیم.

عمل مخالفان امام(ع) چنان بود که گویا کلام خدا را نشنیده‌اند (نقیض تالی) و با این حالت مخالفت با امام(ع) را جایز می‌دانستند (نقیض متّصله).

امام(ع) با کلام خود عذر آنها را به مسخره می‌گیرد و در حقیقت بیان می‌دارد این گروهها برای آنچه انجام می‌دهند عذری ندارند، و سپس عذر آنها را تکذیب کرده، نتیجه‌ای را که از قضیّه شرطیّه متّصله می‌گرفتند باطل می‌کند و با سوگندی که به‌خدا یاد می‌کند بطلان‌نظر آنها را تأکیدمی‌نماید، آنجا که‌می‌فرماید: **بلیٰ وَ اللهِ لَقد سَمِعُوها وَ وَعوها وَ لٰکِنَّهُمْ حَلِیَتِ الدُّنیا فی اَعْیُنِهِم:** «سوگند به خدا آنها کلام خدا را شنیده و فراگرفته‌اند ولی دنیا در پیش چشمشان جلوه کرده است.»

توضیح سخن امام(ع) این است که صِرف نشنیدن کلام خدا دلیل بر مخالفت نمی‌شود، بلکه مخالفت آنها به خاطر دنیاخواهی آنهاست نه به خاطر نشنیدن کلام خدا. و وقتی دنیا خواهی باشد صرف شنیدن کلام خدا سبب عدم مخالفت نمی‌شود و همین دنیاخواهی دلیل کارهایی است که انجام دادند.

فرموده است: **اَمٰا وَالَّذی فَلَقَ الحبّةَ وَ بَرَءَ النَّسَمَةَ لَولاٰ حُضُورَ الْحاضِرِ وَ قِیٰامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النّاصِرِ وَ مٰا اَخَذَ اللهُ عَلَی الْعُلَمٰاءِ اِلیٰ آخر.**

امام (ع) شرح حال خلفای سه‌گانه و شکایت و تظلّم در امر خلافت و نکوهش شورا و پیامدی را که موجب شد امام(ع) از حدّ خود پایین بیاید و در ردیف افراد دیگر شورا قرارگیرد توضیح داده سپس به بیان دلایلی می‌پردازد که موجب پذیرفتن خلافت، پس از ردّ آن، شد و سخن خود را با سوگندی عظیم و

دو صفت بارز حق تعالیٰ که، **فالق الحبّة و باری النَسَمَة**، است آغاز می‌کند.

صفت اوّل یعنی «**فالِق الحبّة**» در قرآن کریم آمده است: **فالِقُ الحَبِّ وَالنّویٰ** دلیل این که امام (ع) خداوند را با «**فالق الحبَّه**» و «**باریُ النَسمَه**» توصیف وتعظیم کرده آن است که این دو نشانهٔ عظمت خداست، زیرا بیان‌کنندهٔ لطف آفرینش است و با کوچکی حجم، اسرار فراوانی از حکمت و تازگیهایی از صنع که نشانهٔ آفرینندهٔ حکیم می‌باشد دارا می‌باشند.

برای **فالق الحبّ** دو معنی نقل کرده‌اند به شرح زیر:

۱ ـ ابن عباس و ضحّاك گفته‌اند: «**فالق الحبّ**» یعنی خالق دانه، بنابراین معنای سخن امام(ع) که فرمود: **فَلَق الحبَّه**، همانند گفتار دیگر امام(ع) است که فرمود: **فَطَرَالخلائق بقُدرتِه**.

۲ ـ آنچه جمهور مفسّران گفته‌اند این است که «**فَلَقِ حبّه**» شکافی است که در وسط دانه قرار دارد. توضیح سخن مفسّران این است که چون نهایت کمال دانهٔ گندم آن است که بوتهٔ باثمر شود به‌طوری که برای حیوانات مفید باشد، خداوند در وسط آن شکافی قرار داده است، تا وقتی در زمین مرطوب قرارگیرد و مدّتی بر آن بگذرد، از قسمت بالای شکاف دانه، ساقهٔ گیاه به سمت هوا رشد کند و از قسمت پایین شکاف دانه ریشهٔ آن به زمین فرو رود و مادهٔ لازم را برای گیاه جذب کند و در این رویش و پویش تازگیهایی از حکمت به شرح زیر است که گواه بر وجود صانع حکیم و مدبّر است:

اوّل ـ اگر طبیعت این دانه چنین است که از عمق زمین به سمت بالا رشد کند، پس چگونه است که هم به سمت بالا و هم به سمت پایین رشد می‌کند؟ چون دو امر متضاد از یك دانه ظاهر می‌شود می‌فهمیم که این کار تنها از طبیعت سر نمی‌زند، بلکه مقتضای حکمت الٰهی است.

دوّم ـ ما در اطراف ریشه‌های گیاه نهایت ظرافت و لطافت را می‌بینیم که

اگر آنهـا را با کمترین نیـرو بفشری آب می‌شـوند؛ در عین حال بـا همین لطافت قـادرند زمین سخت را بشکـافند و در لابـلا و دل سنگها نفـوذ کنند. وجـود این نیروی شدید در این اجرام لطیف و ضعیف ناگزیر بـاید به تقدیر خداوند عزیز و حکیم باشد.

سوّم ـ طبایع چهارگانه در یك میوه وجـود دارد، مانند ترنج که پوستش گرم و خشك، گـوشتش سرد و تـر، تـرشی آن خشك و سـرد، و دانهٔ آن گـرم و خشك است. پیدایش این طبایع متضاد از یك میوه ناگزیر باید به دستور خداوند حکیـم باشد.

چهارم ـ هرگاه در یکی از برگهای درخـتی کـه از یـك دانـه بـه وجود آمـده است بنگری در آن خط مستقیمی را مـانند نخاع بدن انسـان می‌بینی که مرتّب از آن انشعابی جدا می‌شـود و از آن انشعاب، انشعاب دیگری تا بـه آن حد می‌رسد که انشعـابات، بـا چشم دیده نمی‌شود، اقتضـای حکمت الٰهی این است که قوّهٔ جاذبـهٔ این برگها را قـوت ببخشد تا بتـواند اجـزای لطیف زمین را از این مجرای تنگ جذب کنـد. هرگاه به عنـایت خداوند سبحان در چگـونگی یك برگ واقف شدی خـواهی دانست که عنـایت خداوند در تمـام درخت کاملتـر است و البتّه عنایـت خداوند در تمـام گیاهـان کاملتـرین است، پس از این که دانستـی تمام گیاهان برای استفادهٔ حیوانات آفریده شده خواهی دانست که عنایت خداوند در خلق حیوانـات کاملتـر است و وقتی دانستی که آفـریدن حیـوانات بـرای انسان است، خواهی دانست که انسـان نزد خداوند پرارزش‌ترین مخلـوقات عالم است که خداونـد او را از هر نظر گرامی داشته، همچنان کـه فرموده است: **و لقد کرمنا بنی آدم** ... و نـیز در بـــاب اکرام بـــه وی فـرموده اســـت: **وَ اِنْ تَعُـدُّوا نِعْمت الله لاتحصوها.**

برای دریافت معنای «**نَسَمَة**» لازم است کـه عجایب صنع خـدا را در بدن

انسـان در کتب تشریح مطـالعه کنی و مـا به بخشی از آنهـا در خطبهٔ اوّل اشـاره کـردیم. پس از دانستن مطـالب فوق امـام(ع) از جملـهٔ دلایل پذیـرفتن خـلافت سه‌چیز را نام می‌برد:

۱ ـ حضور جمعیّت فراوان برای بیعت با آن حضرت.

۲ ـ دلیلی بـرای ترك قیام نمی‌دیـد، زیرا به ظـاهر حجّت بر او تمـام بود و یاور برای طلب حق وجود داشت.

۳ ـ عهدی که خداوند از علما گرفته است که منکرات را بر طرف سازند و ظالمان را نابود کنند و با داشتن قدرت ستمها را از ریشه برکنند.

تحقّق دو دلیل اوّل شرط تحقّق دلیل سوّم است، زیرا با بیعت نکردن مردم بـا امام و نبـودن یـاور، منکرات از بین نمی‌رود (و ستمگـر سـرکوب نمی‌شـود). امام(ع) «کِظَّةُ» ظالم را کنایه از قدرت ظالم، «و سَغَبُ» مظلوم را کنایه از شدّت مظلومیّت او آورده است.

فرموده است: **لَاَلْقَیْتُ حَبْلَها عَلٰی غارِبِها**

این جمله وصفی از اوصـاف ناقه است کـه امام(ع) برای خـلافت یا امّت استعاره آورده و کنـایه از این است که اگـر برای دفع ظلم نبـود همان‌گونـه که در ابتدا خـلافت را رها ساختـه بود اکنون نیـز رها می‌سـاخت. چون کلمهٔ غـارب به صـورت استعـاره در عبارت آمـده است امـام(ع) لفظ حبل را (ریسمـان) بـر آن اطلاق و استعاره را ترشیحیّه فرموده است. ایـن جمله را در اصل برای ناقه به‌کار می‌برند، آنگاه که مهارش را بر گردنش افکنده و برای چرا رهایش کنند.

فرموده است: **وَ لَسَقَیْتُ آخِرَها بِکَأْسِ اَوَّلِها**

امام (ع) عبارت «سقی» را نیز، برای تـرك خلافت، استعاره بکـار برده و با لفظ «کأس» آن را ترشیح کـرده است. مناسبت استعـاره این است که نوشیـدن با جام غـالباً لازمـه‌اش وجود مستی و غفلت و بـی‌خبری بوده اسـت، (وادار کردن

امام(ع)) به اعراض از خلافت در آغاز موجب واقع شدن مردم در حالتی شد که امام(ع) آن را طَخْيَةٌ عَمْياء نامید و این موجب سرگردانی بسیاری از مردم و گمراهی آنان گردید و حالتی شبیه مستان، بلکه بدتر از آن پیدا کردند. بنابراین شایسته و زیباست که امام (ع) ترك خلافت را به نوشاندن با جام تعبیر کرده است.

فرموده است: وَ لَاَلْفَيْتُم دُنياكُمْ هٰذِهِ اَزْهَدَ عِندى مِنْ عَطْفَةِ عَنزٍ

این جمله عطف به جملهٔ ماقبل است و از آن فهمیده می‌شود که امام(ع) طالب دنیا بوده و دنیا در نزد آن حضرت ارزشی داشته است ولی نه به‌خاطر خود دنیا و طمع در خلافت به دلیل خلافت، بلکه برای نظام بخشیدن به خلق و اجرای امورشان بر قانون عدالت، همان‌گونه که خداوند از علما برای اجرای این امور پیمان گرفته است چنان که حضرت اشاره فرمود.

کلام امام(ع) به صورت قضیهٔ شرطیهٔ متّصله آمده است. بدین توضیح که اگر حضور حاضران نبود و کسی بر یاوری حق قیام نمی‌کرد، و خداوند از علما بر انکار منکرات، با داشتن قدرت، پیمان نمی‌گرفت خلافت را چنان که اوّل رها کردم اکنون نیز کنار می‌گذاشتم در آن صورت می‌دیدید که دنیای شما در نزد من به اندازهٔ آب بینی بز هم ارزش نداشت.

و امّا دربارهٔ داستان مربوط به این خطبه که مردی از اهل سواد، سواد عراق، در حال ایراد خطبه به امام(ع) نامه‌ای داد ابوالحسن کیدری گفته است: در کتب قدیم دیده‌ام که در نامه‌ای که آن مرد به امام(ع) داد تعدادی سؤال نوشته شده بود و از حضرت جواب می‌خواست به شرح زیر:

۱ ـ چه حیوانی است که از شکم حیوانی بیرون آمد و میان آنها نسبتی نبود؟ امام (ع) جواب داد: یونس‌بن متیٰ که از شکم ماهی درآمد.

۲ ـ آن چیست که اندك آن حلال بود و زیاد آن حرام؟ امام(ع) فرمود: رود

طالوت، که خداوند فرمود: «اِلاّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِه» [7]

۳ـ آن کدام عبادت است که اگر کسی انجام دهد یا ندهد مستوجب عقوبت می‌شود؟ امام(ع) فرمود: نماز در حال مستی.

۴ـ آن کدام پرنده است که جوجه و مادر ندارد؟ امام(ع) فرمود مرغ حضرت عیسی(ع) است که خداوند می‌فرماید: «وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنى فَتَنْفُخُ فيها فَتَكُونُ طَيْراً بِاِذْنى» [8]

۵ـ مردی هزار درهم قرض دارد و هزار درهم، هم نقد دارد. شخصی ضمانت او را می‌کند و یک سال از آن می گذرد، زکات هزار درهم به عهدهٔ ضامن است یا بدهکار؟

امام(ع) جواب داد، اگر به اجازهٔ بدهکار ضمانت کرده زکات به عهدهٔ بدهکار است و اگر بدون اجازهٔ بدهکار ضمانت کرده زکات به عهدهٔ ضامن است.

۶ـ جماعتی به حج رفتند و در خانه‌ای از خانه‌های مکّه فرود آمدند که کبوترانی در آن خانه بودند و یکی از آنها (موقع خروج از منزل) در را بست و پیش از آن که به خانه بازگردند کبوتران از تشنگی مردند، کفّاره بر کدامیك از آنها واجب است؟

امام (ع) پاسخ دادند: بر کسی که در را بسته و کبوتران را از خانه بیرون نکرده و برایشان آب نگذاشته است.

۷ـ چهار نفر در یك مجلس به زنا کردن مردی شهادت می‌دهند. حاکم

۷ـ بقره (۲): آیهٔ (۲۴۹): وقتی که طالوت به جنگ جالوت می‌رفت سپاهیان او بسختی تشنه بودند و به رودی رسیدند. خداوند سپاهیان او را به تحمّل سختیها امتحان کرد و فرمود هر کس جز یك مشت، آب نخورد. همهٔ آب فراوان خوردند جز اندکی.

۸ـ سورهٔ مائده (۵): آیهٔ (۱۱۰): هنگامی که از گل شکل مرغی به امر من ساخته و در آن دمیدی تا به امر من مرغی شد.

دستور رجم او را صادر می‌کند، یکی از آن چهار نفر شاهد، در سنگسار زانی شرکت می‌کند و سه نفر دیگر شرکت نمی‌کنند؛ پس از بازگشت از سنگسار کردن، آن مرد شاهد قبل از آن که زانی بمیرد از شهادت خود باز می‌گردد و سه نفر دیگر بعد از مرگ زانی از شهادتشان بر می‌گردند. دیهٔ این مرد بر کیست؟

امام(ع) فرمود: بر آن مرد شاهد که در سنگسار شرکت کرده و دیگر افراد سنگسار کننده.

۸ ـ دو نفر یهودی به مسلمان شدن یك یهودی شهادت می‌دهند، آیا شهادتشان قبول است؟ امام(ع) فرمود شهادتشان پذیرفته نیست زیرا یهود تغییر دادن دین خدا و گواهی دادن به ناحق را جایز می‌دانند.

۹ ـ دو نفر نصرانی شهادت می‌دهند که یك فرد نصرانی، یا یهودی، یا مجوسی مسلمان شده است شهادت این دو نفر چگونه است؟

امام (ع) فرمود شهادت آنها به دلیل فرمودهٔ خداوند متعال که می‌فرماید: «وَ لَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ قالُوا اِنّا نَصاریٰ »[۹] قابل قبول است، آن که از عبادت تکبّر نکند شهادت دروغ نمی‌دهد.

۱۰ ـ کسی دست دیگری را قطع می‌کند و چهار نفر شاهد درمحضرحاکم بر قطع دست شهادت می‌دهند و نیز شهادت می‌دهند کسی که دستش قطع شده زنای محصنه انجام داده است. حاکم تصمیم می‌گیرد مرد زناکار را رجم کند امّا او قبل از سنگسار شدن می‌میرد، آیا دیهٔ دست او بر قطع کننده واجب است؟

امام (ع) فرمود تنها دیهٔ دست بر کسی که دست را قطع کرده لازم است. امّا اگر شهادت دهند که دزدی کرده به میزانی که موجب حدّ می‌شود، دیهٔ دست او بر قطع کنندهٔ آن واجب نیست. خدا از همه داناتر است.

---

۹ ـ سورهٔ مائده (۵) آیهٔ (۸۲): مسیحیان را نزدیکترین کسان به مؤمنان می‌یابی همانها که می‌گویند ما نصرانی هستیم.

۴ ـ از خطبه‌های آن حضرت

بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظَّلْمَاءِ، وَتَسَنَّمْتُمُ الْعَلْيَاءَ، وَبِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السِّرَارِ، وُقِرَ سَمْعٌ لَمْ يَفْقَهِ الْوَاعِيَةَ، وَكَيْفَ يُرَاعِي النَّبْأَةَ مَنْ أَصَمَّتْهُ الصَّيْحَةُ، رُبِطَ جَنَانٌ لَمْ يُفَارِقْهُ الْخَفَقَانُ؛ مَازِلْتُ أَنْتَظِرُ بِكُمْ عَوَاقِبَ الْغَدْرِ، وَأَتَوَسَّمُكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُغْتَرِّينَ سَتَرَنِي عَنْكُمْ جِلْبَابُ الدِّينِ، وَبَصَّرَنِيكُمْ صِدْقُ النِّيَّةِ، أَقَمْتُ لَكُمْ عَلَى سَنَنِ الْحَقِّ فِي جَوَادِّ الْمَضَلَّةِ حَيْثُ تَلْتَقُونَ وَلَا دَلِيلَ، وَتَحْتَفِرُونَ وَلَا تُمِيهُونَ، الْيَوْمَ أُنْطِقُ لَكُمُ الْعَجْمَاءَ ذَاتَ الْبَيَانِ، غَرَبَ رَأْيُ امْرِىءٍ، تَخَلَّفَ عَنِّي، مَا شَكَكْتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيتُهُ، لَمْ يُوجِسْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ: أَشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الْجُهَّالِ وَدُوَلِ الضَّلَالِ. الْيَوْمَ تَوَاقَفْنَا عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأْ.

تَسَنَّمْتُم: بر کوهان شتر سوار شوید

السِّرار: یکی، دو شب آخر ماه که ماه پنهان است

وَقْر: سنگینی در گوش

فقهت الامر: آن را فهمیدم

واعِيَة: فریاد زننده

نَبْأَة: صدای آهسته

سِمَه: علامت

سَنَن الحق: راه و روش حق

ماهَتِ البِئر: آب چاه در آمد

غَرَب: پنهان شد

أَوْجَسَ: ترسید و عقب نشینی کرد

ظَمَأ: تشنگی

«به وسیلهٔ ما از ظلمتهای کفـر و ضلالت به نـور حق هدایت شدیـد و بر کوهـان بلند یقین سوار شـدید و به وسیلهٔ مـا از تاریکیهای جهل و گمنـامی بیرون آمـدید. کـر باد گـوشی که حق را شنیـد و پنـد نگرفت، چگـونه صـدای خفیف را می‌شنود کسـی که از شنیدن صـدای بلند خـودداری کرده است [منظـور از صدای بلند دعوت پیامبر(ص) و منظور از صدای خفیف دعوت امام (ع) است]، دلی که از خوف خدا نلرزد بی‌تپش باد، من همیشه منتظـر عواقب حیله‌گری شما (طلحه و زبیر) بودم، به فراست دریافته بودم که شما به لباس فریب خوردگان در آمدید، دین داری من موجب شد که شما مرا به درستی نشناسید و روشن ضمیری من باطن شما را بـرایم آشکار سـاخت. من شما را بـه راه حق راهنمایی کـردم وقتی که در جـادهٔ گمراهی اجتماع کرده بـودید و راهنمایی نداشتید، چاه می‌کنـدید ولی آب به دست نمی‌آوردید. امروز چنان حقانیت خود را اثبـات می‌کنم که حیوانات بی‌زبان هم آن را فهمیده و به آن اعتـراف کنند. دور باد از من اندیشـهٔ کسی که از من تخلّف کند زیرا از زمـانی که حق را شنیده‌ام هرگـز در آن شك نکرده‌ام، ترس موسی(ع) هـرگز برای خـود نبود بلکـه از آن می‌تـرسید که نـادانان پیـروز شونـد. و قدرت بـه دست گمراهـان بیفتد. امـروز ما بـر سر دو راهی حق و بـاطل رسیده‌ایم هـر کس به آب اعتماد کند تشنه نمی‌شود».

نقل کرده‌اند که این خطبه را امام (ع) پس از قتل طلحه و زبیر ایراد فرموده است.

باید دانست که این خطبه از فصیحتـرین سخنان امام(ع) است و بسیاری از مقاصـدپند آمـوزی‌که جان انسـان را صفا می‌بخشـد در بر دارد، بـا این که در نهایت اختصـار بیان شـده است. از فصاحت عجیب و بـلاغت شگفت‌آور این خطبه این است که هر جمله‌ای بـه تنهایی معنایی مفید و مستقلی دارد و در عین حال چنان که بیان خواهیم کرد دارای نظم و ترکیب زیبایی است.

فرموده است: بِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِی الظَّلْمٰاءِ

منظور از ضمیر «بنا» آل رسول (ص) است و خطاب امام (ع) به حاضران در آن زمان از مخالفان قریش و طلحه و زبیر است، ولی دربارهٔ دیگران هم صدق می‌کند و مقصود این است که ما وسیلهٔ هدایت شما شدیم به سوی انوار دین و آنچه خدا از کتاب و حکمت برای هدایت مردم نازل کرده و دلایلی که حق و باطل را از هم جدا می‌سازد؛ در حالی که شما در تاریکیهای نادانی قرار داشتید و این هدایت دعوت به خدا و آمرزش مردم برای رسیدن به پیشگاه خداست.

فرموده است: تَسَنَّمْتُمُ الْعَلْيٰاء

به وسیلهٔ این هدایت و شرافت اسلام، ارزش شما بالا رفت و نامتان عظمت یافت.

چون امام (ع) صفت سنام را با عنایت به ناقه برای عَلیا استعاره آورده با ذکر «تَسَنُّم» آن را استعارهٔ ترشیحیه کرده است. «تسنُّم» عبارت از سوار شدن بر کوهان و کنایه از بلندی شأن مردم است.

فرموده است: وَ بِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السَّرٰار

چون قریش در جاهلیّت در تاریکی جهل و گمنامی می‌زیسته‌اند، امام(ع) لفظ سَرار را برای کیفیّت زندگی آنها استعاره آورده است و لفظ انفجار را برای بیرون آمدن آنها از تاریکی جهل به روشنایی اسلام و شهرتشان در میان مردم جهان به صورت استعاره بیان فرموده است و به این دلیل است که آنان را در روشنایی و شهرت به سپیده‌دم که از دل تاریکی طلوع می‌کند، تشبیه کرده است.

فرموده است: وُقِرَ سَمعٌ لَمْ يَفْقَهِ الْوٰاعِيَة

پس از بیان فضیلت آل محمد(ص) امام(ع) برای گوشی که کلام رهبر را نمی‌شنود و او را سبب هدایت خود نمی‌داند و از شنیدن مقاصد کتب الٰهی و

سخنان انبیا و دعوت کنندگان به خدا بهره نمی‌برد نفرین کرده ومی‌فرماید شایستهٔ چنین گوشی این است کـه کر باشد، زیـرا فایده‌ای که از گـوش منظور است این است که مقصود حکمتهای الٰهی را دریـابد و نفس را در جهتی که سبب کمالش می‌شود هدایت و او را بـرای رسیدن به کمال و به پیشگاه حق متعـال یاری کند. وقتی که نفس از تحصیل امـور مفید بـه وسیله شنیدن، روی گـردان باشد چـه بسا اموری را دریـافت کند که منجـر به بدیهـا شود و او را به پستی بکشـاند، در این صورت همان به که چنین گوشی کر باشد.

کسانی که فعل «وقر» را مجهول قرائت کرده‌اند، مقصودشان این است که خداوند چنین گـوشی را کر کند و چنین کلامی به عنوان تمثیل بـه هنگام توبیخ و سرزنش مردم که از اوامر و دستورات خدا اعراض کرده‌اند آورده می‌شود.

کلمهٔ «واعِیة» کنایه از نفس خود حضـرت است، زیرا آن حضرت با صدای بلند و موعظـهٔ حسنه آنها را تبلیغ کرد و به الفت و محبّت بـرانگیخت که وحدت مسلمین را بر هم نزنند، ولی آنها نپذیرفتند. دلیل ارتباط جملهٔ: **وُقِرَ سمعٌ لم یفقه الواعیة**، با جملات قبل این است: امام(ع) در آغاز اشاره به فضیلت خود بر آنان فرمـود و این که آن حضـرت کسی است که فضیلـت و شرف از ناحیـهٔ او کسب می‌شود. با این حال آنها از امام(ع) کناره‌گیری کرده از فرمان و اطاعت او با تکبّر سرباز زدنـد و همین مخالفت آنها موجب شـد که امام(ع) آنها را نفـرین کند که چگونه دلایل پیروی از حضرتش را در نیافتند بعد از آن که همه را شنیده بودند. و این مانند مثلی است کـه گفته‌اند: یکی از علما به شاگـردش که رقیب او شده و مدّعی بود که فضیلتش همچون استاد است گفت: توبه وسیلهٔ من از نادانی بیرون آمدی و منزلتت در میان مردم زیاد شد و من سبـب بزرگواری تو شدم حال بر من تکبّر می‌کنی؟ گوشت کر باد چرا سخن مرا نشنیدی و قبول نکردی؟

فرموده است: **کَیْفَ یُراعی النَّبْأَ مَنْ اَصَمَّتْهُ الصَّیْحَة**

امام (ع) لفظ «نبأة» را برای فراخوانی و صدا زدن آنان به راه حق استعاره آورده است و نیز لفظ «صیحه» را برای خطاب خدا و رسولش به مردم استعاره بکار برده است. «نبأه» که عبارت از صدای آهسته است کنایه از ضعف دعوت آن حضرت نسبت به نیرومندی دعوت خدا و رسول می‌باشد. توضیح آن که صدای خفی در برابر صدای بلند شنیده نمی‌شود، زیرا ویژگی حواس این است که با وجود صدای بلند، صدای ضعیف را نشنود؛ چون شخص متوجّه صدای بلند می‌شود و از شنیدن صدای خفیف غافل می‌ماند و کلام امام(ع) در جذب مردم و مورد قبول واقع شدن ضعیف‌تر از کلام خدا و رسول است.

کلام خدا و رسول صدای بلندتری برای مردم در دعوت به حق ایجاد می‌کند و کلام امام(ع) نسبت به آنها، صوت خفیف‌تری به‌وجود می‌آورد.

نسبت دادن کری (اصمام) به صیحه استعارهٔ ترشیحی است و کنایه است از رسایی کلام مکرّر خدا به گوش مردم به حدّی که شنوایی آنها را از کار انداخته و چیزی را نمی‌شنوند؛ بویژه، صدای ضعیف را چنان که هر کس را صیحه کر نموده است صدای خفیف را نمی‌شنود. این سخن امام(ع) برای رفع تکلیف خودش می‌باشد زیرا پند آن حضرت برای آنها ثمربخش نیست و همین نشنیدن پند و معذوریّت آن حضرت در عدم تکلیف در هدایت آنها، مذمّت و سرزنش آنهاست. دلیل ارتباط این سخن امام با جملهٔ قبل که به این مفهوم بود: گوشتان کر باد چگونه سخن مرا نمی‌پذیرید، این است که امام(ع) در جهت ملامت آنها به خاطر نپذیرفتن سخنش فرموده: چگونه سخن مرا بشنوند کسانی که سخن خدا و رسول را با آن که بارها به گوششان خورده بود و اعتقاد فراوانی به آن داشتند نپذیرفتند، و چگونه گوششان توانایی شنیدن کلام مرا داشته باشد با آن‌که ندای خداوند متعال گوش آنها را کر کرده است:

فرموده است: رَبَطَ جنانٌ لَمْ یُفارِقْهُ الْخَفَقانُ

«خفقان» نیایشی است برای دلهای خائف و ترسناک، آنها که همیشه از خشیت خدا هراسناکند و چون دوری از عذاب خدا را امیدوارند دارای آرامش و اطمینان و ثبات قدم می‌باشند و پرهیزگاری سبب آرامش و اطمینان دل می‌شود.

بعضی «رَبَطَ» را مجهول خوانده‌اند که نتیجه چنین می‌شود: «خداوند قلبهای خائف از خود را سکون و آرامش می‌بخشد و آنها را در درجهٔ خائفان قرار می‌دهد. مفهوم کلام امام(ع) این است که خائفان از حق، مواظب امور نهی‌شده هستند و به طاعت خدا می‌پردازند.

ارتباط این کلام امام(ع) که مفهوم ستایش دارد با جملهٔ ماقبل که معنای نکوهش داشت این است که بیان بزرگواری و فضیلت داشتن در زمینهٔ توبیخ به این منظور است که توبیخ شدگان، راه صاحبان فضیلت را بروند و صفات آنها را داشته باشند و این رویّه بزرگترین روش و زیباترین نتیجه‌گیری برای همگون ساختن مردم با اهل فضیلت است. گویا امام(ع) می‌فرماید: چگونه به سخن من توجّه کند آن که به سخن خدا و رسول توجّه نکرده است؟ خدا به خائفان خبر بدهد، آنها که اوامر خدا را رعایت می‌کنند و از عذاب خدا می‌ترسند. چه ضرری دارد برای شما اگر به خائفان تشبّه پیدا کنید و به حق بازگردید و همانند پیکری واحد به حق قیام کنید.

فرموده‌است: **ما زِلْتُ اَنْتَظِرُ بِكُم عَوٰاقِبَ الْغدْرِ وَ اَتَوسَّمُكُمْ بِحِلْيَةِ الْمُغْتَرّينَ**

کلام امام (ع) اشاره به این است که عاقبت کار مخالفان را یا از بدان‌سبب که پیامبر(ص) به آن حضرت اطلاع داده بود که پس از بیعت حیله‌گری و پیمان شکنی خواهند کرد، و یا از احوال آنها به فراست دریافته بود که چنین خواهد شد، پیش‌بینی می‌کرد، و به همین حقیقت اشاره کرده است که فرموده: شما را در زیّ فریب خوردگان می‌بینم، زیرا آن حضرت فهمیده بود که آنها اهل فریب و باطلند و این که با کمترین شبهه باطل را می‌پذیرند از صفاتشان پیدا بود، و این

آگاهی حضرت موجب علم آن حضرت به فریبکاری و بیعت شکنی آنها بود و به همین دلیل منتظر این پیشامد از ناحیهٔ آنها بود.

فرموده است: سَتَرَنی عَنکُمْ جِلْبَابَ الدّین

این کلام امام(ع) به منزلهٔ تهدیدی است برای مخالفان و جنگ با آنها که با امام مخالف بودند. معنای کلام امام(ع) این است که: بین من و شما دین حایل و مانع شده است و مرا از چشمان بصیرت شما پوشیده داشته است تا مرا بدرستی بشناسید، زیرا من به شما سخت نگرفتم و دربارهٔ شما شدّت نشان ندادم و شیوه‌هایی که شما را به راه بیاورد و از باطل بازدارد به کار نبردم و جز رفق و مدارا و مهربانی و گذشتن از جرایم که دین بر آنها موفّقم ساخته رفتاری نداشته‌ام درنتیجه دین پرده‌ای است که میان آنها و شناختن امام حایل شده است، پس امام(ع) لفظ «جلباب» را برای آن پرده استعاره آورده است.

بعضی جمله: سَتَرَنی عنکم را سَتَرَکُمْ عَنّی

روایت کرده‌اند، مطابق این روایت معنی کلام امام(ع) این است که: اسلام مجاز نمی‌داند که خون شما را بریزم و فراریان از میدان جنگ را تعقیب کنم و مجروح شما را بکشم و ... یعنی آنچه که در حق کفّار جایز است بر شما روادارم.

فرموده است: بَصَّرنیکُمْ صِدْقُ النِیَّة

مقصود امام(ع) از «صدق نیّت» خالص بودن امام(ع) برای خدای تعالی و روشن بودن آیینهٔ نفس آن بزرگوار است و به همین دلیل چشم بصیرت آن حضرت روشن است و عاقبت کار آنها را که به کجا منتهی می‌شود می‌داند، چنان‌که پیامبر (ص) در این‌باره فرموده است: «مؤمن به نور خدا نظر می‌کند»[۱].

---

۱ ـ قال (ص): المؤمنُ یَنظُرُ بِنُورِالله.

فرموده است: اَقَمْتُ لَكُمْ علىٰ سُنَنِ الْحَقِّ فى جَوٰادِّالْمَضَلَّةِ

این کلام امام(ع) آنها را آگاهی می‌دهد که پیروی کردن از امام(ع) و لزوم بازگشت به جلوه‌های نورانی او در پیمودن راه خدا واجب است و به آنها اعلام می‌دارد که راه حق را بگیرند تا آنها را از جاده‌هایی که قدمها را لغزانده و به انحراف می‌کشاند باز دارد. برای توضیح بیشتر کلام امام(ع) مثل مشهوری که از رسول خدا(ص) رسیده است بیان می‌کنیم (شارح): روایت شده که پیامبر(ص) فرمود: «خداوند مسیر زندگی را به راه مستقیمی تشبیه کرده‌است‌که بر دو طرف آن دیواری وجود دارد که دارای درهایی باز است و بر هر دری پرده‌ای آویخته و بر ابتدای راه ندا دهنده‌ای ایستاده و می‌گوید: به راه در آیید و منحرف نشوید.» آنگاه پیغمبر(ص) فرموده است منظور از صراط اسلام است و پرده‌های آویخته حدود الٰهی است و درهای گشوده، محرّمات‌خداست و آن ندا دهنده قرآن است.

چون امام(ع) بر اسرار کتاب آگاه بوده و جامع علم و حکمت الٰهی و آگاه بر اصول و فروع دین می‌باشد پس ناطق به کتاب خدا و دعوت کنندهٔ به راه حق است، و همان کسی است که بر ابتدای راه خدا ایستاده است و چون راه خدا و صراط مستقیم در نهایت وضوح و روشنی بوده است و حدود الٰهی و مقدّمات آن را می‌دانسته مانع لغزیدن اشخاص در راههای انحرافی و برطرف کنندهٔ شکّها و شبهاتی است که برای انسانها پیش می‌آید. و به لحاظ همین نیروی مدبّری که برای ادارهٔ جهانیان داشت، او تنها کسی است که بعد از رسول خدا(ص)بر درهای بازی که جایگاه هلاکت است و بر درهای جهنّم و راههای گمراهی ایستاده است و روندگان این راهها را به حدود خدا بازمی‌آورد و نواهی خدا و عظمت عذاب او را یادآوری می‌کند و پیشوای فکری راهروان راه حق می‌شود و آن وقتی است که امام(ع) متوجّه می‌شود ذهن گمراهان در تاریکی جهل فرورفته و جز آن حضرت، راهنمایی نمی‌بینند و با کوشش و جستجو آب زندگی را از

سرزمین دلهـا می‌طلبند ولی آن را جز نـزد آن حضرت نمی‌یابنـد. در این صورت، «احتفار» را برای جستجـو در جایی کـه گمان وجـود علم هست، و لفظ «ماء» را برای علم استعاره آورده است، چنان‌که قبلاً نیز چنین فرموده‌بود.

فرموده است: **اَلْیَومُ اُنطِقُ لَکُمُ الْعَجماءَ ذاتَ الْبَیانِ**

امام (ع) جملهٔ: **عجماء ذات البیان**، را کنایه آورده است از عبرتهای آشکار و پیشامدهـایی که بر افراد گنهکار و متمـرّد از فرمان پروردگـار وارد می‌شد و نیز کنایـه است از روشن بودن برتـری فضل امام نسبت به آنهـا که شایستـه بود از آن وضع عبرت بگیـرند و بـه مقتضای فرمـان خداونـد که آنها را بـه پیروی از فـرمان امـام(ع) وامی‌داشت عمل کننـد، زیرا همـهٔ این احـوال اموری بـودنـد که زبـان نداشتند و بـه همین دلیل امام(ع) آنها را به حیوان گنگ تشبیـه کرده است و برای آنها لفظ «**عجماء**» را استعـاره آورده است و سپس آن را بـه «**ذات‌البیان**» توصیف فرموده زیرا زبان حال به آنچه امام (ع) می‌گفت خبر می‌داد و به وجوب پیروی از آن حضـرت سخن می‌گفـت و شهـادت می‌داد و همین زبـان حـال راهنمـایی وهدایتی بود بر آنچه در هر زمینه شـایستهٔ عمل کردن بود واین است معنای بیان. بنابراین منظور «**بیان**» زبان حال است و مثل این است که امـام(ع) بی‌زبانها را به زبان آورده و آنچه مقتضـای حال آنهاست از زبان آنها بیان می‌کنـد و هر کس به چشم بصیرت در آنها بنگرد این حقیقت را در آنها مشاهده می‌کند.

کلام امام (ع) به منزلهٔ این ضرب‌المثل است که می‌گویند: از زمین بپرس، جویبارهایت را کـه شکافته و میوه‌هایت را که بیرون آورده، اگـر با زبان جوابت را ندهد با زبان پند جوابت را خواهد داد. و یا مانند مثلی است که می‌گویند: دیوار بـه میخ گفت چرا مـرا سوراخ می‌کنـی جواب داد از آن کـه مرا می‌کـوبد بپـرس. بعضی گفته‌اند: «**عجماء**» صفتِ کلمـهٔ محذوفی می‌بـاشـد و تقدیـر سخن این است: **اَلْکَلماتُ الْعَجماء**؛ مقصود امام(ع) از «**کلماتُ العجماء**» رموزی است که

در همین خطبه بیان شده است و همان کلمات را به حیوان تشبیه کرده است زیرا در حقیقت کلمات سخن نمی‌گوید و در عین حال برای نظر کننده مفید است و از آنها برترین فایده را می‌برد، بنابراین برای عبرت گرفتن دارای بیان می‌باشد.

فرموده است: غَرُبَ رأیُ امْرِئٍ تَخلَّفَ عَنّي

این جمله اشاره به مذمّت کسانی است که با آن حضرت مخالفت کردند و حکمی است بر سفاهت و نادانی و عدم رأی ثابت آنها در مخالفت با آن حضرت. توضیح این که مخالفان فکر می‌کردند که کدام کار برای آنها سودمند است، متابعت از آن حضرت یا مخالفت؟ سرانجام به این نتیجه رسیدند که مخالفت با امام موفقیّت‌آمیزتر است و همین بدترین و زشت‌ترین رأی است. چنین کسی مانند شخصی است که بدون فکر به کاری اقدام کرده است و یا مانند کسی است که رأی حق بر او پوشیده مانده است. و این کلام در مقام توبیخ است برای متخلّفان به‌گونهٔ ضرب‌المثلی که می‌گوید: **ایّاكَ اَعْنی و اسمعی یا جارة**[۲].

فرموده است: ما شَكَكْتُ فِي الحقِّ مُذرَأَيتُه

این کلام، بعضی از عوامل وجوب پیروی و عدم مخالفت با آن حضرت را بیان می‌کند.

امام (ع) خود را چنین توصیف می‌کند که پس از شناخت حق هرگز برایش شكّ حاصل نشده است، زیرا خداوند حق را بر او نمایانده و بر نفس قدسیّهٔ او کمالاتی را افاضه فرموده است که لازمهٔ آن خبر دادن امام(ع) بر استواری حقّی است که خداوند به او نمایانده و بزرگی شأنی است که خداوند به او افاضه کرده است و بدین سبب بر اندیشهٔ او هرگز شبهه‌ای عارض نمی‌شود. امامیّه از همین

---

۲ ـ مقصود من تویی ای همسایه بشنو!. این معادل ضرب‌المثل فارسی است که: به در می‌گویند تا دیوار بشنود. ـ م.

مطلب بروجوب عصمت و طهارت امام از ناپاکیهایی که منشأ آنها ضعف یقین است استدلال می کنند.

فرموده است: **لَمْ یُوْجِسْ مُوسیٰ خیفَةً عَلٰی نَفْسِهِ اَشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الجُّهالِ وَ دُوَلَ الضَّلاٰلِ**

بعضی گفته‌اند «اشفق» صفت تفضیلی است و چون صفت برای «خیفة» است منصوب می‌باشد، زیرا «اشفاق» به معنای ترس است. مطابق این سخن تقدیر کلام این خواهد بود: **لَمْ یُوجِسْ موسیٰ اشفاقاً علی نفسه اَشَدَّ مِنْ غلبة الجهّال**: «موسی از غلبه یافتن نادانان بیشتر می‌ترسید تا بر نفس خویش.»

مقصود توجّه به این حقیقت است که ترس موسی(ع) صرفاً برای جان خود نبود بلکه شدیدتر از ترس بر جان خود، ترس از پیروزی جاهلان براهل دین بود که مردم دچار فتنهٔ آنها می‌شدند و دولت گمراهی برپا می گشت و راه هدایت ناپیدا و مسدود می‌شد. مانند زمانی که موسیٰ از غلبهٔ جادوگران نادان ترس داشت، آن زمان که ریسمانها و عصاهای خود را انداختند و به جلالت فرعون سوگند خوردند که ما پیروزیم.

قول دیگر این است که «اشفق» فعل ماضی است در این صورت معنای کلام امام(ع) این خواهد بود که ترس موسیٰ از جادوگران برای جان خود نبود بلکه فقط می‌ترسید که نادانان پیروز شوند. پس گویا گفته است: **لکن اَشفَقَ و انّما الشفق**، لکن موسی ترسید و منحصراً ترس از چیرگی نادانان بود که دولت ضلالی مانند حکومت فرعون بر سر کار باشد.

فرموده است: **اَلْیَوْمُ تَوٰافَقْنٰا عَلیٰ سَبیلِ الحَقِّ والبٰاطِلِ.**

فعل «توافَقْنٰا» از باب مُفٰاعله و دلالت بردو طرف دارد. و خطاب به کسانی است که در مقابل حضرت برای جنگیدن ایستاده بودند. مقصود این است که من در راه حق و شما در راه باطل ایستاده و به آن دعوت می‌کنیم و این سخن

امام(ع) به منظور کشاندن آنها از باطل به حق بیان شده است.

فرموده است: مَنْ وَثَقَ بِماءٍ لَمْ یَظْمَأْ

این جمله بـه عنوان مَثَل بـرای توجّه دادن آنهـا به این مطلب است کـه به آنچه نزد آن حضـرت است باید اعتماد کنند، یعنی به سخن من آرام گیـرید؛ و به آن اعتماد کنیـد تا به یقین هـدایت نزدیك شویـد و از گمراهی و کفر دورگـردید؛ مانـنـد کسی که به آب داخل ظـرفش اعتماد دارد و از تشنگی و هـلاکت در امان است، برخـلاف کسی که چنین اعتمـادی ندارد. امـام(ع) آب را کنایـه از علـم به کیفیّت هـدایت به سوی خـدا آورده است و این همـان آبی است که بـا وجود آن تشنگی وجود نخواهد داشت.

۵ـ از سخنان آن حضرت (ع) است

أَيُّهَا النَّاسُ، شُقُّوا أَمْوَاجَ الْفِتَنِ بِسُفُنِ النَّجَاةِ، وَ عَرِّجُوا عَنْ طَرِيقِ الْمُنَافَرَةِ وَضَعُوا تِيجَانَ الْمُفَاخَرَةِ أَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِجَنَاحٍ، أَوِ اسْتَسْلَمَ فَأَرَاحَ. هٰذَا مَاءٌ آجِنٌ، وَ لُقْمَةٌ يَغَصُّ بِهَا آكِلُهَا. وَ مُجْتَنِي الثَّمَرَةِ لِغَيْرِ وَقْتِ إِينَاعِهَا كَالزَّارِعِ بِغَيْرِ أَرْضِهِ. فَإِنْ أَقُلْ يَقُولُوا: حَرَصَ عَلَى الْمُلْكِ، وَ إِنْ أَسْكُتْ يَقُولُوا: جَزِعَ مِنَ الْمَوْتِ هَيْهَاتَ بَعْدَ اللَّتَيَّا وَ الَّتِي. وَ اللّٰهِ لَابْنُ أَبِي طَالِبٍ آنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ، بَلِ انْدَمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَاضْطَرَبْتُمُ اضْطِرَابَ الْأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ.

عَرِّجوا: مسیرتان را عوض کنید
فلاح: رستگاری و نجات
أُجُون: تغییر و فساد آب
غصّ باللُّقمة: وقتی لقمه در گلو گیر کند و پایین نرود
ایناعُ الثّمرة: وقت چیدن میوه
إندَمَجتُ کذا: بر آن اطلاع یافتم و در درون خود مخفی نگه داشتم
باحَ بالشّیئ: آن را آشکار کرد
طَوِیّ: چاه
رَشا: ریسمان چاه

هنگامی که پیامبر خدا(ص) وفات یافت عباس و ابوسفیان بن حرب خدمت آن حضرت رسیدند تا برای خلافت با آن حضرت بیعت کنند امام[که نیّت

ابوسفیان را می‌دانست] چنین فرمود:

«ای مردم امواج متلاطم فتنه‌ها را با کشتی نجات درهم شکنید و از راه تفرقه به راه راست روی آورید و تاجهای فخر فروشی را کنار بگذارید.

کسی پیروز می‌شود که یاور داشته باشد، کسی که یاور ندارد گوشه‌گیر می‌شود، بدون یاور دست به کاری زدن مانند آب گندیده است که قابل شرب نیست و یا همچون لقمه‌ای است که در گلوی خورنده گیر کند. و به منزلهٔ میوه‌ای است که در غیر وقت چیده شود و یا مانند زراعتی است که در زمین دیگران کاشته شود.

اگر راجع‌به خلافت حرفی بزنم می‌گویند حریص پادشاهی است و اگر سکوت اختیار کنم می‌گویند از مرگ ترسیده چه دور است این قضاوتها دربارهٔ من. به خدا قسم اُنس و علاقهٔ پسر ابوطالب به مرگ بیشتر از علاقه وانس کودك به پستان مادرش می‌باشد بلکه کناره‌گیری من برای این است که در علمی فرورفته‌ام که پنهان است و اگر آن را اظهار کنم مضطرب و پریشان خواهید شد، همچون ریسمانی که در دل چاه گود قرار دارد لرزان می‌شوید».

می‌گویم (شارح) بنابر آنچه روایت شده است علّت ایراد این خطبه این بود که چون جریان بیعت در سقیفهٔ بنی‌ساعده به نفع ابوبکر پایان یافت، ابوسفیان تصمیم گرفت که میان مسلمین جنگی به راه اندازد تا عدّه‌ای به دست عده‌ای کشته شوند و دین از میان برود، بنابراین نزد عبّاس رفت و به او گفت: ای ابوالفضل[1] مردم با بیعتشان کار خلافت را از بنی‌هاشم دور کردند و آن را در قبیلهٔ بنی تمیم قراردادند و فرداست که این مرد تندخو و خشن از طایفهٔ بنی‌عدی بر ما حکمرانی کند، برخیز تا نزد علی برویم و با او برای خلافت بیعت کنیم. تو عموی

۱ ـ ابوالفضل کنیهٔ عبّاس بن عبدالمطلب است که به مناسبت نام پسرش فضل بن عباسی این کنیت را بدو داده‌اند ـ م.

پیامبر خدایی و من در میان قریش مردی هستم که سخنم پذیرفته است، اگر اطرافیان خلیفه مانع ما شوند با آنها جنگ کرده وآنها را می‌کشیم. با این تصمیم نزد علی(ع) آمدند و ابوسفیان به آن حضرت گفت: ای ابالحسن از امر خلافت غافل مباش آیا ما باید تابع طایفه پست بنی‌تمیم باشیم؟ امام(ع) نیّت ابوسفیان را می‌دانست که این سخن را برای حمایت از دین نمی‌گوید، بلکه به دلیل فساد باطن برای از بین بردن دین این سخن را می‌گوید: آنگاه امام(ع) در پاسخ ابوسفیان این کلام را ایراد فرمود:

فرموده است: شُقُّوا اَمْوٰاجَ الفِتَنِ بِسفُنِ النَّجاه.

امام(ع) فتنه را به دریای متلاطم تشبیه فرمود و بدان خاطر لفظ امواج را برای آن استعاره آورده است و این جمله را کنایه از بپا خاستن فتنه دانسته است.

وجه مشابهت روشن است، زیرا دریا و فتنه به هنگام هجوم موج موجب هلاکت فرورondگان در آنها می‌شوند. کشتی نجات را برای هر وسیلهٔ نجات‌بخش مانند کناره‌گیری، چاره اندیشی مفید و صبر استعاره آورده است. و وجه مشابهت این است که همهٔ اینها سبب نجات از فتنه‌اند، زیرا هر یك از راههای یاد شده راهی برای نجات از گرداب فتنه و هلاکت است، همچنان که کشتی وسیلهٔ نجات از امواج دریاست.

فرموده است: عَرِّجُواعَنْ طَرِیق المُنٰافَرَة

این کلام امام(ع) دستوری است برای کناره‌گیری از راه تفرقه به راه آرامش و سلامت و آنچه سبب آرامش فتنه می‌شود. همچنین سخن آن حضرت که فرمود: وَضَعُوا تیجان الْمُفٰاخرة، فرمان دیگری است برای خلاصی از فتنه و آن رها ساختن فخر فروشی است، زیرا افتخار کردن از چیزهایی است که موجب برانگیختن کینه و دشمنی و سبب برپا شدن فتنه می‌شود. از بزرگترین چیزهایی که صاحبان دنیا در نهایت مفاخره به آن می‌رسند تاج برسر نهادن است و نسب

شریف و پدر و مادر مشهور داشتن و ثروت خانوادگی، همهٔ اینها اسباب افتخارات دنیایی‌است. و منشأ آن مشابهتی است که میان اسباب افتخار و تیجان می‌باشد. پس امام(ع) لفظ تیجان را برای آن اسباب استعاره آورد و به کنار گذاشتن آنها دستور فرموده است.

فرموده است: اَفْلَحَ مَنْ نَهَضَ بِجَنٰاحٍ اَوِ اسْتَسْلَمَ فَاَرٰاحَ.

پس از آن که امام(ع) عبّاس و ابوسفیان را از فتنه نهی می‌کند و توضیح می‌دهد که تفرقه و فخرفروشی راههای پسندیده‌ای نیست ادامه می‌دهد و اشاره می‌کند که متصدی امر خلافت چگونه باید باشد و چگونه از مشکلات رهایی می‌یابد، سپس موفقیت و پیروزی را برای کسی می‌داند که یار و یاور داشته باشد و به همین لحاظ «جناح» را برای اعوان و انصار استعاره می‌آورد. وجه شباهت در این عبارت روشن است همچنان‌که بال وسیلهٔ قدرت و توانایی بر پرواز و به مقصود رسیدن می‌شود اعوان و انصار برای دست زدن و قیام به جنگ و حرکت در میدان لازم است. به همین دلیل لفظ جناح برای یار و یاور استعاره آورده شده و برای کسی که یار و یاور ندارد کناره‌گیری وسیلهٔ نجات او ذکر شده است. زیرا قیام با یاور یا کناره‌گیری بدون یار و یاور نوعی رستگاری است. در این کلام امام(ع) کمی یاوران خود را به اطّلاع مردم می‌رساند و معنای ضمنی سخن حضرت در پاسخ عبّاس و ابوسفیان این است که راهی که شما پیشنهاد می‌کنید راه درستی نیست که شخص عاقل در امر خلافت پیش گیرد؛ چون یا باید قیام کننده یار و یاوری داشته باشد تا به مقصود برسد و یا اگر ندارد کناره‌گیری کند و خود را از رنج بی‌حاصل نجات دهد [چون برای امام راه اوّل مقدور نبوده راه دوم را برگزیده است].

فرموده است: مٰاءٌ اٰجِنٌ وَ لُقْمَةٌ یَغَصُّ بِهٰا اٰکِلُهٰا.

این سخن امام(ع) نوعی تذکّر است به این که خواسته‌های دنیوی هرچند

بزرگ باشد به تیرگی و تغییر و نقص آمیخته است، و اشاره به این است که امر خلافت در آن زمان مشکلاتی دربر داشته است. تشبیه خلافت به آب گندیده و لقمهٔ گلوگیر روشن‌است زیرا مدار زندگی بر آب‌وغذاست‌ومسألهٔ خلافت (وقتی مقصود از آن دنیا باشد) از بزرگترین اسباب دنیوی است و به آب و غذا مشابهت پیدا می‌کند و در این صورت آب و غذا را استعاره آورده و کنایه ازچیزهایی دانسته است که طالبان دنیا از خلافت می‌خواهند، و چون آب گندیده و لقمهٔ گلوگیر مقصود آب وغذای‌مطبوع را نقض‌می‌کند موجب‌تنفّر نفس از پذیرفتن آنها می‌شود و چون خلافت موجب‌درگیری و رقابت و نزاع بین‌مسلمین بوده و بی‌دوام و از بین رفتنی است و به همین دلایل موجب تنفّر و عدم لذّت می‌شده امام(ع) آب گندیده و لقمهٔ گلوگیر را کنایه ازخلافت دانسته تا جوشش بنی‌هاشم را که معتقد به قیام برای به‌دست آوردن خلافت بوده‌اند فرونشاند، مانند این است که امام(ع) فرموده‌اند: «خلافت لقمه‌ای است گلوگیر وجرعه‌ای است ناگوار.»

فرموده است: **وَ مُجْتَنِي الثَّمَرَةَ لِغَيْرِ وَقْتِ اينٰاعِهٰا كَالزّٰارِعِ بغَيْرِ اَرْضِهِ**

امام(ع) با این سخن توجّه می‌دهد که اکنون وقت مطالبهٔ خلافت به دلیل نداشتن یار و یاور و غیره نیست و خواستار خلافت در چنین موقعیّتی را کنایه از میوه‌چینی دانسته است که در غیر فصل میوه می‌چینند، زیرا میان میوه‌چین و خواستار خلافت لذّت مشترکی است. سپس آن را که در غیر فصل میوه می‌چیند به زارعی تشبیه کرده است که در زمین دیگران زراعت می‌کند و وجه شباهت در هر دو مورد نداشتن سود است، زیرا زارعی که در زمین غیر زراعت می‌کند بیم آن است که مانع تصرّف او شوند و تلاش او بیهوده شود و از کارش سود نبرد، و همین‌طور کسی که در غیر فصل میوه می‌چینند سودی از آن نمی‌برد. خواهان خلافت در آن شرایط مانند عمل این دو کس است و نفعی از تلاش خود نمی‌برد.

فرمـوده است: فَإِنْ اَقُل، یقولوا: حَـرَصَ عَلَی الملك، وَإِنْ اَسْكُتْ، یقولوا: جَزَعَ مِنَ الموتِ

این عبارت امام(ع) شکایتی است از بد زبانی و فکرهای باطلی که در حق آن حضرت روا می‌داشتند و بر زبان جاری می‌ساختند؛ و اشاره به این‌است‌که چه طالب خلافت بود و چه از خلافت کناره‌گیری می‌کرد از سخن مردم و نسبت‌دادن چیزی به او در امان نبود. اگربرای‌به‌دست‌آوردن‌خلافت‌قیام‌می‌کرد او را به آزمندی و دنیاخواهی متهّم می‌کردند و اگر از طلـب خلافت بازمی‌ایستاد او را به خواری و ترس از مرگ نسبت می‌دادنـد. زبان مردم و افکارشان حریص به ایـن‌گونه امور است که در مناقشات، بعضی در حق بعضی روا می‌دارند.

فرموده است: هَیْهات بَعْـدَ اللَّتَیّا وَ الَّتی وَ اللهِ لَاَبْنَ اَبی‌طالبِ آنَسُ بِـالْمَوْتِ مِنَ الطِّفِل بِثَدْیِ اُمِّه.

عبارت علی(ع) بـرای تکذیب ذهنیّتهایی است که سکـوت آن حضرت را حمل بر ناتوانیش می‌کردند، یعنی آنچه آنها می‌گویند از من بدور است.

دو واژهٔ «اللَّتَـیّا» وَ «اَلتّی» ضرب‌المثل است و کنایـه از مصیبتهای بزرگ و کوچك می‌باشد. اصل آن این است‌که: مردی با زنی کوتاه قد و کم سنّ و بدخلق ازدواج کرد و از جانب وی دچار سختیهای فـراوان شد، ناگزیر او را طلاق داد و با زنی بلند قد ازدواج کرد و از ناحیـهٔ او دو چندانِ زن اوّل دشواری دید. بناچار او را هم‌طـلاق داد و گفت: بَعَدَ اللَّتَـیّا وَ الَّتی، «هرگـز ازدواج نمی‌کنم.» این جمله برای گرفتاریهای بزرگ و کوچك ضرب‌المثل شده است.

مقصود امام(ع) از این جمله این‌است‌که پس از دچار شدن به گرفتاریهای بـزرگ و کوچك مـرا به تـرس از مرگ نسبت می‌دهنـد. چه‌قـدر دور است از من چیزهایی که‌می‌گویند؟ سپس‌امام(ع) با سوگند ادّعای آنها را مبنی‌برترس حضرت از مرگ مؤکّداً تکذیب می‌کند و می‌فرماید من با مرگ مأنوس‌ترم تا طفل به پستان

مادر، و این امر از حال آن حضرت آشکار است، زیـرا که او سرور عارفان بعد از رسول خدا و در رأس اولیای خدا بود. دانستیم که دوست داشتن مرگ و علاقهٔ به آن ریشه در جان اولیای خدا داشته و فقط از آنها ساخته است، زیرا مرگ‌وسیله‌ای است که آنها را به ملاقات بزرگترین محبـوبشان و به بالاترین کمال دلخواهشان می‌رساند. دلیل این کـه اُنس امام(ع) به مرگ بیشتر از طفل بـه پستان مادر است این است که محبّت طفل به پستـان مادر و انس و علاقهٔ وی به خـاطر کششهای حیوانی است و در معـرض زوال و نابودی است. امّا عـلاقهٔ امام(ع) به مـلاقات پروردگار و رسیدن به‌حق میلی عقلی و پایدار است، و این‌کجا و آن کجا؟

فرمـوده اسـت: **بَلِ انْـدَمَجْتُ عَلىٰ مَكْنُـونِ عِلْمٍ لَوْبُحْتُ بِـهِ لَاضْطَـرَبْتُمْ اِضْطِرابَ الْأَرْشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعيدة.**

این سخن امام(ع) اشارهٔ اجمالی است به این که نسبت دادن ترس از مرگ بـه آن حضـرت صحیح نیست. علت عـدم قیام آن حضـرت علمی است کـه آن حضرت بدان واقف است، زیـرا آگاهی او به پایان امور و تـوفیق نیافتن در آنها و اشراف آن حضرت به نتایج اعمال بـا چشم بصیرت که همچون آینهٔ صاف است امور را در آینهٔ عالی ذهن آن حضرت متجلّی می‌ساخته است. آگاهی حضرت به فساد امور و درك سریع آن حضرت از مصـالح موجب خویشتن‌داری حضرت از قیام بـرای خلافت بوده است؛ بـرخلاف افراد نـادانی که به کـارهای مهمّ از روی کوتاهی اندیشه نه از روی بینش صحیح اقـدام می‌کنند و گرفتار می‌شوند. بعد از ذکر دلیل خودداری از اقدام برای خـلافت، همگان را به عظمت علمی که داشته است به وسیلهٔ جمله‌ای که ذکر شد تـوجّه می‌دهد. جملهٔ شرطیّه: **لَوْبُحْتُ**... الی آخر ... صفت است برای کلمهٔ علم و در موضع جرّ اسـت و در این صورت اگر برای مـردم آشکار شـود که امـر خلافت بـه کجا منتهی می‌شـود و به چـه افرادی خواهد رسیـد و مردم به چه حـال و وضعی درخواهند آمـد مضطرب شده و آرا و

عقایدشان پراکنده خواهد شد، زیرا پیامبر(ص) امام(ع) را بر امور مطّلع کرده و ذهن او را آماده ساخته بود چون عدّه‌ای از مردم در آن زمان از عمر و بسیاری از عثمان نفرت داشتند، چه رسد به معاویه.

گروهی بودند که خود را برای خلافت شایسته دانسته و آن را برای خود می‌خواستند و بر این باور بودند که خلافت بعد از ابوبکر به آنها خواهد رسید. وقتی که کار به این صورت باشد، چنانچه علمی که آن حضرت از عاقبت کار داشت دیگران می‌داشتند نظام موجود حاصل نمی‌شد و عدّه‌ای از رسیدن خلافت به امام(ع) مأیوس می‌شدند. بعضی از خشونت عمر می‌ترسیدند و از او نفرت داشتند و بعضی دیگر از بنی‌امیّه و اعمالشان متنفّر بودند. با این ترتیب امام(ع) اضطراب اندیشهٔ مردم را از باب مبالغه به لرزش طناب در چاه بسیار عمیق تشبیه کرده است که تشبیه معقول به محسوس است. هرچقدر چاه عمیق‌تر باشد لرزش طناب به دلیل بلندی آن بیشتر خواهد بود، یعنی در این وضع اضطراب مردم بیشتر و اختلافشان شدیدتر می‌شود.

بنابه قول بعضی مقصود امام(ع) از عبارت این است که آنچه مرا مانع از مطالبهٔ خلافت و جنگ شد اشتغال من به اموری بود که از علم به احوال آخرت و مشاهدهٔ نعمتها، و گرفتاریهای قیامت بوده است؛ که اگر از آنچه می‌دانستم پرده برمی‌داشتم و دیگران می‌دانستند همچون لرزش ریسمان بلند در چاه گود از خوف خدا می‌لرزیدند و از عتاب او هراسناك می‌شدند و یا به پاداشهای آخرت شوق پیدا می‌کردند و از رقابت در امر دنیا فراموش می‌کردند. احتمال دارد که امام(ع) معنای اخیر را قصد کرده باشد. اگر تمام این خطبه به‌دست ما می‌رسید، شاید مقصود امام(ع) روشن می‌شد که اکنون بر آن واقف نیستیم.

۶ـ از سخنان آن حضرت (ع)

وَاللهِ لَاأَكُونُ كَالضَّبُعِ: تَنَامُ عَلَى طُولِ اللَّدْمِ، حَتَّى يَصِلَ إِلَيْهَا طَالِبُهَا، وَيَخْتِلَهَا رَاصِدُهَا؛ وَلٰكِنِّي أَضْرِبُ بِالْمُقْبِلِ إِلَى الْحَقِّ الْمُدْبِرَ عَنْهُ، وَبِالسَّامِعِ الْمُطِيعِ الْعَاصِيَ الْمُرِيبَ أَبَدًا، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَيَّ يَوْمِي. فَوَاللهِ مَازِلْتُ مَدْفُوعًا عَنْ حَقِّي مُسْتَأْثَرًا عَلَيَّ مُنْذُ قَبَضَ اللهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّى يَوْمِ النَّاسِ هٰذَا.

خَتَل: خدعه و فریب　　**اَستَأثَرتُ بالشیئ**: در آن موضوع تنها ماند.

وقتی که به آن حضـرت پیشنهاد شد که طلحـه و زبیر را تعقیب نکند و در صدد جنگ با آنان نباشد فرمود:

«به خدا سوگند مانند کفتار خفته نیستم که صیّاد مدتی در کمین آن نشسته و برای فـریبش به دست با چـوب آهسته برزمیـن می‌زند تا بـراثر صدا بیـرون آید و دستگیرش کنـد، بلکه بـه همراهی کسی کـه به حق روی آورد و شنـوا و فرمـانبردار است شمشیر می‌زنم و با گنهکاری که از حق روگردانده و در آن شك و تردید دارد می‌جنگم. بـه خدا قسم از زمانی کـه پیامبـر خدا (ص) از دنیـا رفته است تـاکنون

همیشه از حق خود محروم شده‌ام».

ابوعبدالله روایت کرده است که علی(ع) برای طواف خانهٔ خدا حرکت کرد و تصمیم گرفت که طلحه و زبیر را تعقیب کند و با آنها بجنگد. فرزندش حسن(ع) پیشنهاد کرد آنها را تعقیب نکند و به فکر جنگ با آنها نباشد؛ امام(ع) در جواب پیشنهاد فرزندش این کلام را ایراد فرمود.

دربارهٔ علّت نقض بیعت طلحه و زبیر چنین روایت کرده‌اند که پس از مدتی که از بیعت آنها با امام(ع) گذشت نزد آن حضرت رفتند و گفتند تو می‌دانی که عثمان بر ما ستم روا داشت و در تمام مدت خلافتش به بنی‌امیّه متمایل بود و از آن حضرت خواستند که استانداری دو شهر کوفه و بصره را به آنها واگذار کند، امام(ع) فرمود باشد تا فکر کنم. بعد با عبدالله بن عبّاس در این مورد مشورت کرد، امّا او مصلحت ندید وقتی که طلحه و زبیر مجدداً به نزد حضرت آمدند امام(ع) خواستهٔ آنها را ردّ کرد و آنها از این امر به خشم آمدند و کردند آنچه کردند.

اصمعی در مورد لغت «لَدم» گفته است: انداختن سنگ ریزه یا مثل آن بر زمین است. این گفته و معنی قوی و استوار نیست.

و نیز گفته‌اند که کفتار به نوعی سرگرم شده و در لانه خود باقی می‌ماند تا صید نشود، همچنین در نحوه صید کفتار نقل کرده‌اند که صیّادان در جلو لانهٔ او سنگ می‌گذارند و با دستشان به در لانه می‌زنند و کفتار سنگ را صید می‌پندارد و برای شکار آن از لانه خارج می‌شود ولی خودش صید می‌شود.

گفته‌اند کفتار از نادانترین حیوانات است واز حماقت آن چنین گفته‌اند که صیّادان وارد لانهٔ آن شده و می‌گویند این کفتار نیست و یا می‌گویند این کفتار مست است ، کفتار بی‌حرکت می‌ماند تا پایش را با ریسمانی که تهیه

کرده‌اند می‌بندند.

در این کلام، امام(ع) پیشنهاد به تأخیر انداختن جنگ با طلحه و زبیر را با یك مفهوم تشبیهی رد می‌کند؛ با این توضیح که اگر جنگ را به تأخیر اندازد موجب آمادگی بیشتر دشمن می‌شود و در این صورت مانند کفتاری خواهد بود که مدت حیله صیاد همچنان آرام بماند و بخوابد. سپس امام (ع) سوگند یادمی‌کند که چنین نخواهد بود. یعنی برفراوانی ستم وسرکشی آرام نخواهدگرفت و در طول زندگیش همواره از حق دفاع خواهد کرد و سپس آنچه را صحیح می‌داند یعنی مقاومت و قتال با کسانی که با وی سرکشی می‌کنند به وسیلهٔ کسانی که از او اطاعت می‌کنند، اضافه کرده و می‌فرماید: من به وسیله طرفداران حق، پشت‌کنندگان به‌حق و به وسیله حرف شنوان مطیع، سرکشان شکّاك را تنبیه خواهم‌کرد.

در این عبارت، امام (ع) [از نظر ادبی] رعایت مقابله را فرموده و عاصی را در مقابل مطیع و شکّاك را در مقابل پذیرنده آورده است، زیرا آن که در حق شك می‌کند در معنی ضدّ کسی است که حق را پذیراست. مراد امام(ع) از «اَبَداً» طول حیات و زندگیش می‌باشد، زیرا اَبَد ممکن برای آن حضرت تا پایان عمر است.

معنای کلام امام(ع) که فرمود: یأتی عَلَیَّ یَوْمی، کنایه از وقت ضروری مرگ است. در پایان این کلام، دادخواهی و شکایت از ظلم را در دفاع از حقّش و این که تنها مانده و چاره‌ای جز شکایت و مقاومت ندارد اضافه فرموده و به آغاز و انجام این دفاع (از زمان رحلت پیامبر تاکنون) اشاره می‌فرماید و با سوگند جلاله محرومیّت خود را از خلافت تأکید می‌کند و این شکایت تأکید بر شکایتهای سابق است.

۷ ـ از خطبه‌های آن حضرت است

اِتَّخَذُوا الشَّيْطانَ لِأَمْرِهِمْ مِلاكاً، وَاتَّخَذَهُمْ لَهُ أَشْراكاً، فَباضَ وَفَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ، وَدَبَّ وَدَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ، فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ، وَنَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فَرَكِبَ بِهِمُ الزَّلَلَ وَزَيَّنَ لَهُمُ الْخَطَلَ، فِعْلَ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطانُ فِي سُلْطانِهِ وَنَطَقَ بِالْباطِلِ عَلَى لِسانِهِ.

ملاک الامر: چیزی که شئ به آن استوار می‌شود، مانند این که می‌گویند القلب ملاك الجسد، دل ملاك تن است.

أشراک: ممکن است جمع شریك باشد مثل شریف و اشراف و ممکن است جمع شَرَك باشد که به معنای ریسمان صید است، مانند حبل و احبال.

دبیب: رفتن آهسته.

دَرَج: راه رفتن تندتر از دبیب.

خَطَل: گفتار فاسد.

شرِکَهُ: شرکت کرد با او

«شیطان را برای خود الگو قرار دادند و شیطان آنها را شریك خود قرارداد و در سینهٔ آنها جا و مکان گرفت و با ملایمت با آنها آمیزش کرد و با چشم آنها نگریست و با زبان آنها صحبت کرد و به وسیلهٔ آنها بر لغزشها مسلّط و سوار شد و زشت‌ترین خطاها را درنظر آنها زیبا جلوه داد. فعل آنها مانند فعل کسی است که شیطان در قدرت او شریك شده باشد و با زبان او باطل را بر زبان آورد».

این بخش از کلام امام(ع) برای بیان تنفّراست و آن نکوهش کسانی است که از روی دشمنی از حق کناره‌گیری و با آن حضرت مخالفت کردند. در آغاز اشاره به این واقعیت دارد که نفس آنها به حدّی مطیع شیطان شده است که شیطان را همه کارهٔ امور خود کرده‌اند و زندگی خود را با دستور شیطان می‌چرخانند و عقل خود را از کار انداخته و دوستان شیطان شده‌اند، همچنان که خداوند متعال فرموده است: «إِنّٰا جَعَلْنَا الشَّيٰاطِينَ أَوْلِيٰاءَ لِلَّذِينَ لاٰيُؤْمِنُونَ»[1] پس از آن که امام (ع) آنان را فرمانبردار شیطان معرفی می‌کند به بعضی از اموری که شیطان در آن دخالت می‌کند اشاره می‌فرماید که شیطان آنها را شریك خود می‌گرداند و وقتی شیطان بر کارهای آنها مسلّط شود و نظام امر آنها را به دست گیرد به دلخواه خود، آنها را به هر طرف که بخواهد می‌کشاند. به کار بردن کلمهٔ «اشراك» در این مورد به شرط این که جمع «شَرَكْ» (دام صید) باشد استعارهٔ زیبایی است، چون فایدهٔ دام شکاری است که صیاد قصد صید او را کرده است وآن گروه به این لحاظ که تحت تسلّط شیطان قراردارند و به دستورات او عمل می‌کنند اسباب وسیله‌ای هستند که شیطان توسط آنها مردم دیگر را به مخالفت با امام وقت و خلیفهٔ خدا در زمین برمی‌انگیزد. آنها شباهت به دامی دارند که شیطان به وسیلهٔ اموال و زبان آنها فریب داده به باطل می‌کشاند و مردم پیرو شیطان همچون ابزاری برای باطل در دست شیطانند و با زبان آنها مردم را به باطل دعوت می‌کند، به همین سبب امام(ع) کلمهٔ اشراك را برای پیروان شیطان استعاره آورده است.

و اگر «اشراك» را به معنای شریك بگیریم مفهوم آن روشن است و نیازی به توضیح ندارد. پس از توضیح فوق، امام(ع) همراهی شیطان با پیروان گمراهش را به پرنده‌ای تشبیه کرده است که در لانهٔ خود جا گرفته، تخم می‌گذارد و سپس

---

۱ ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۲۷): ما شیاطین را دوستدار آنان که ایمان نمی‌آورند قرار دادیم.

جوجه می‌کند؛ وجاگزینی شیطان در سینهٔ آنها و همراهی تنگاتنگ آنها با شیطان را به پرنده و لانه گرفتن و تخم‌گذاری و جوجه‌دار شدنش تشبیه کرده است؛ همچنین تربیت و نموّ شیطان در دامن آنها کنایه و استعاره است برای تربیت آنها با باطل و همراهی ابلیس با آنها و جدا نشدنش از آنان، به نحوی که کودك در دامن پدر و مادر تربیت یافته و رشد می‌کند. امام(ع) در دو جملهٔ اوّل سجع مطرّف را رعایت کرده و در دو جملهٔ بعدی سجع متوازی را.

فرموده است: **فَنَظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِأَلْسِنَتِهِمْ**

جملهٔ فوق امام(ع) به این معنی است که مخالفان حضرت اختیار امورشان را به شیطان واگذاشتند و عقل خود را به کار نگرفتند، مگر به متابعت از شیطان و مشارکت او. **قولُه فرکب بهم الزلل و زيّن لهم الخطل** اشاره به نتیجهٔ پیروی از شیطان است که به وسیله آنها به مقاصدش می رسد؛ آنها را در کارهایشان از دستورات خدا بیرون می‌آورد و گفتار آنها را از فرمان خدا خارج می‌کند که مقصد از «**تزيّن لهم الخطل**» همین است؛ بدین‌سبب شیطان به‌وسیلهٔ آنها بر کار انحراف مسلّط شده و امور فاسد و زشت را در نظر آنها می‌آراید و ثمرهٔ پیروی از شیطان این است که شیطان به وسیلهٔ آنها به امیال خود دست می‌یابد و آن عبارت است از افتادن به لغزشها و خطاها در افعال، و مجذوب شدن به گفتار زشت در اقوال.

فرموده‌است: **فِعْلَ مَنْ قَدْ شَرَّكَهُ الشَّيْطانُ في سُلْطانِهِ وَ نَطَقَ بِالْباطِلِ عَلى لِسانِهِ**

جملهٔ بالا اشاره به این است که افعال و اقوالی که از آنها برخلاف دستورات خدا صادر می‌شود به‌خاطر این است که به پیروی از شیطان و مشارکت او صادر می‌شود.

ضمیر **سلطانه**، به کسی برمی‌گردد که شیطان را در اراده و اختیاری که خدا در اعمالش به او داده شریك کرده است.

کلمهٔ «فِعْلَ» به عنوان مصدر، منصوب است یا ممکن است مفعول فعل مقدّر فَعَلُوا باشد، یا مفعول «اِتَّخَذوا» در جملهٔ ماقبل، که در این صورت «فِعْلَ» در معنی با «اِتَّخَذوا» موافق است نه در لفظ. در این دو جملهٔ آخر رعایت سجع مطرّف شده است. خدا به حقّ داناتر است.

۸ ـ از سخنان آن حضرت است

يَزْعَمُ أَنَّهُ قَدْ بَايَعَ بِيَدِهِ وَ لَمْ يُبَايِعْ بِقَلْبِهِ؛ فَقَدْ أَقَرَّ بِالْبَيْعَةِ، وَ ادَّعَى الْوَلِيجَةَ فَلْيَأْتِ عَلَيْهَا بِأَمْرٍ يُعْرَفُ؛ وَإِلاَّ فَلْيَدْخُلْ فِيمَا خَرَجَ مِنْهُ.

مقصود امام(ع) از این کلام، زبیر است که در وقت مقتضی بیان فرموده

ولیجة: نیّتی است که در کار دخالت دارد

«گمان زبیر این است کـه با دستش بیعت کرده نه با قلبش، به هـر حال به بیعت اقرار کـرده ولی ادّعای خلاف آن را دارد که بـاید آن را با دلیل روشن ثـابت کند، در غیر این صورت محکوم به بیعت و اطاعت است».

این کـلام امام(ع) بـه صورت منـاظـرهٔ آن حضرت بـا زبیر است و شـامل دلیلی است که بـر علیه ادّعای زبیر اقـامه شده که هم دلیل او را بـاطل می‌کند و هم بدان پاسخ می‌دهد. توضیح دلیـل حضرت این است: هنگامی که زبیر بیعت آن حضرت را شکست و بـرای جنگ با آن حضـرت آماده شـد، امام(ع) بـه لزوم

اطاعت زبیر به دلیل بیعت استدلال کرد، و مطابق آنچه نقل شده، زبیر ادّعا کرد که با دستش بیعت کرده ولی دلش همراه نبوده و این ادّعا اشاره است به این که او در بیعت توریه[1] کرده که به گمان زبیر توریه در پیمانها و سوگندها از نظر شریعت قابل قبول است و امام(ع) به صورت قیاسی که کبرای آن محذوف است و معروف به قیاس ضمیر است پاسخ داده که زبیر به بیعت اقرار کرده و ادّعای چیزی را کرده است که احتیاج به دلیل دارد. با این توضیح که اقرار زبیر به چیزی است که مورد قبول است و محکومیّت او را در متابعت از امام شرعاً ثابت می‌کند و ضمناً مدّعی است که در باطنش نیّتی داشته است که بیعت را باطل می‌گرداند. صغرای قیاس این است که زبیر مدّعی است در باطن نیّتی داشته که بیعت را باطل می‌کرده. کبرای تقدیری قیاس این است که هر کس چنین ادّعایی داشته باشد نیاز به دلیلی دارد که صحّت آن را اثبات کند، نتیجهٔ این صغرا و کبرا این است که زبیر نیازمند دلیلی است که ادّعایش را اثبات کند. امام(ع) با جملهٔ **فَلْيَأْتِ عَلَيْهٰا بِأَمْرٍ يُعْرَفُ**، به این نتیجه اشاره کرده است و بعید است که زبیر بتواند ادّعای ولیجه را که امری باطنی است ثابت کند، زیرا توریه به استدلال و اقامهٔ برهان ثابت نمی‌شود. سپس امام(ع) می‌فرماید: چون زبیر نمی‌تواند این ادّعا را ثابت کند ناگزیر داخل در چیزی است که از آن فرار می‌کند و آن بیعت و در نتیجه اطاعت از امام(ع) است.

---

۱ ـ توریه کلامی است که در ظاهر راست به نظر آید و در باطن دروغ باشد.

۹ ـ از سخنان آن حضرت است

وَقَدْ أَرْعَدُوا وَأَبْرَقُوا، وَمَعَ هٰذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الْفَشَلُ؛ وَلَسْنَا نُرْعِدُ حَتَّى نُوقِعَ، وَلَا نُسِيلُ حَتَّى نُمْطِرَ.

الفشل: ترس و ناتوانی؛ در این جا منظور طلحه و زبیر و پیروان آنهاست و این کلام برای نکوهش طلحه و زبیر است.

«[طلحه و زبیر و یاورانشان] برای ترسانیدن من مانند ابر غریدند و برای برخورد جرقه‌ای ایجاد کردند و با این حال شکست خوردند ولی ما تا کاری را نکنیم کسی را نمی‌ترسانیم و تا باران نباریم سیل جاری نمی‌کنیم (یعنی گفتار و کردارمان یکی است)».

امام(ع) لفظ «اِرْعاد» و «اِبْراق» را برای ترساندن از جنگ استعاره آورده است، در مثل گفته می‌شود: **اَرْعَدَالرَّجُلُ وَ اَبْرق**، یعنی تهدید کرد و ترساند. در همین رابطه کُمَیْت شاعر گفته است: **اَرْعِدْ وَ اَبْرِق یٰا یَزیدُ فما وَعیدُكَ لی بِضائر**[1]

---

۱ ـ مرا تهدید کن و بترسان ای یزید تهدید تو ضرری به من نمی‌زند.

مناسبت استعاره این است که تهدید از امور ناراحت کننده است، چنان که رعد و برق انسان را می‌ترساند.

فرموده است: وَ مَعَ هٰذَيْنِ الْاَمْرَيْنِ الْفَشَل.

این کلام امام(ع) به رذالت طلحه و زبیر اشاره دارد با این توضیح که تهدید کردن و ترساندن قبل از واقع شدن جنگ، و سر و صدا راه انداختن نشانهٔ ترس و ناتوانی است، چنان‌که سکوت نشانهٔ شجاعت است. امام(ع) در آموزش کیفیّت جنگ به این حقیقت اشاره کرده و به اصحابش می‌فرماید: «صدایتان را آهسته کنید زیرا این عمل ترس و ضعف را کنار می‌زند.»

روایت شده که ابوطاهرجبائی سرو صدای لشکریان مقتدر عباسی را شنید با این که او ۱۵۰۰ نفر جنگجو داشت و مقتدر عباسی ۲۰هزار سپاهی، ابوطاهر به یکی از یاران گفت این سر و صدای بلند چیست؟ او در پاسخ گفت نشانهٔ ضعف است. ابوطاهر گفت‌آری‌چنین است. در این کارزار پیروزی با ابوطاهر شد. امام(ع) با همین‌علامت‌برضعف‌وناتوانی‌طلحه و زبیر استدلال کرده است.

فرموده است: وَ لَسْنٰا نَرْقَدُ حتّٰى نُوقِعَ وَ لاٰ نَسيلُ حتّىٰ نُمْطِر.

این جمله امام(ع) اشاره به نفی این رذیلت از خود و یارانش و اثبات فضیلت برای یارانش دارد. همان گونه که فضیلت ابر این است که همراه رعد و برق باران داشته باشد و بعد از باران سیل به بار آورد.

گفتار امام(ع) نیز مقرون به کردار بوده و خلافی در آن نیست و سیل عذابش همراه بارانش می‌باشد. مفهوم ضمنی کلام این است که دشمن بدون داشتن قدرت نفسانی و انجام کار، امام(ع) را به جنگ تهدید می‌کند و چنین دشمنی مانند رعد بدون باران و سیل است مثل این‌است‌که فرموده باشد چنان‌که سیل بدون باران ممکن نیست کسی را بترساند و تهدید به جنگ بدون شجاعت و قدرت نیز ممکن نیست و در این حالت نوعی مبارزه‌طلبی توخالی است.

۱۰ ـ از خطبه‌های امام(ع) است

اَلاَ وَ إنَّ الشَّیْطانَ قَدْ جَمَعَ حِزْبَهُ، وَاسْتَجْلَبَ خَیْلَهُ وَ رَجْلَهُ، وَ إنَّ مَعِی لَبَصِیرَتِی: مَالَبَّسْتُ عَلَی نَفْسِی، وَلاَلُبِّسَ عَلَیَّ. وَ ایْمُ اللهِ لأُفْرِطَنَّ لَهُمْ حَوْضاً أنَا مَاتِحُهُ: لاَیَصْدُرُونَ عَنْهُ، وَلاَیَعُودُونَ إلَیْهِ.

استجلاب: به معنای جمعیّت است

البصیرة: عقل

اَفرَطتُ الحَوضَ: پر کردم حوض را

ماتح: آب کش؛ گاهی ماتح با مائح اشتباه می‌شود و آن به معنای کسی است که در اندرون چاه می‌رود و دلو را پر آب می‌کند.

الصدور: بازگشت از آب آوردن یا غیر آن که در مقابل ورود است و آن به معنای بازگشت به آن است.

«بدانید که همانا شیطان حزب خود را جمع کرده و سواره نظام و پیاده نظام لشکرش را فراهم آورده‌است. همانا من بصیرتی دارم که از من جدا نمی‌شود، حق را بر خود نپوشیده‌ام و آن هم بر من پوشیده نشده‌است. سوگند به خدا برای آنان حوضی را پر کنم که خود آب آن را بکشم بطوری که هرکه در آن حوض درآید به هلاکت رسد و هر که از آن حوض بیرون آید دیگر به سوی آن باز نگردد.»

به عقیدهٔ من (شارح) این بخش از گفتار امام(ع) مخلوط و تلفیقی است از خطبه‌ای که این جمله را دارد: **لَمّا بَلَغَهُ اَنَّ طَلحةَ والزُّبیرَ خَلَعا بیعته**، و این خطبهٔ منظمی نیست. سیّد رضی بخش دیگر این خطبه را در جای دیگر آورده است وقتی به آن برسیم تمام آن را به خواست خدا ذکر می‌کنیم.

این فصل از کلام امام(ع) مشتمل بر سه امر به ترتیب زیر است:

۱ ـ بدگویی از اصحاب جمل و نفرت از آنها.

۲ ـ توجه دادن به فضیلت خود آن حضرت.

۳ ـ تهدید اصحاب جمل.

مذمّت اصحاب جمل را با جملهٔ **اَلا وَ اِنَّ الشیطان** ... آغاز می‌کند. مقصود حضرت این است چیزی که موجب مخالفت آنها با حق می‌شود شیطان است که آنها را وسوسه می‌کند و باطل را در دلشان می‌آراید. قبل از این نیز چگونگی وسوسه و گمراه کردن شیطان را دانستی. پس هرکس با حق مخالفت کند و از روی دشمنی حق را رها کند از حزب شیطان و از لشکریان پیاده و سوارهٔ او می‌باشد.

جملهٔ دوّم: **اِنَّ مَعِیَ لَبَصیرتی**، در ابتدا به کمال عقل و استعداد خود برای جلب حقّ و روشن کردن آن اشاره می‌فرماید و سپس بر این حقیقت تأکید می‌کند که نفس قدسیّه‌اش هرگز فریب شیطان را نخورده است و آن‌چنان که حق بر دیدگان ضعیف مشتبه شده وآنها را از دیدن آن کور و از ادراك و جداسازی حق از باطل ناتوان می‌سازد، در مورد آن حضرت چنین نشده است، خواه تشخیص ندادن حق از باطل به وسیلهٔ فریب شیطان بدون واسطه باشد، و همین است منظور کلام امام(ع) که فرمود: **ما لَبَّسْتُ عَلیٰ نفسی**، یعنی آنچه نفس امّاره بر نفس مطمئنهٔ من القا کرد کارساز واقع نشد، و خواه با وساطت پیروان شیطان صورت گرفته باشد، و همین است معنای کلام امام(ع) که فرمود: **وَ لا لُبِّسَ عَلَیَّ**،

یعنی هیچ یك از پیروان ابلیس نتوانست شبهه‌ای را بر من القا کند و حقّ را به باطل بیاراید و بر من مشتبهه سازد.

امام(ع) به موضوع سوّم اشاره‌کرده و فرموده است: **وَ اَیْمُ اللهِ لَاُفْرِطَنَّ حَوْضاً اَنَا مٰاتِحهُ** الیٰ آخر. افراطِ حوض را برای جمع‌آوری سپاه و فراهم کردن ابزار جنگ استعاره آورده است و «**اَنَا مٰاتِحُهُ**» را کنایه از این آورده است که خود سرپرستی و اختیار این جنگ را به عهده خواهد داشت. از این جهت که جنگ‌شبیه دریا و آب فراوان است، اوصاف آب را برای آن استعاره آورده است. در مَثَل گفته می‌شود **فُلانٌ غوّاصُ غَمَراتٍ و فُلانٌ مُتَغَمِّسٌ فی الْحَرب**، یعنی فلان کس در گردابها فرورفت و فلانی در جنگ غوطه‌ور شد. جایز است در این‌جا لفظ حوض را استعاره بیاورد و آن را با کلمات «متح» و «فرط» و «اصدار» و «ایراد»تر شیحیّه کند.

امام با اختصاص «متح» به نفس خود تهدید آنها را تأکید می‌کند، زیرا آنها به سختی و شجاعت او آگاه بودند. مضاف الیه ماتح در حقیقت حذف شده است و تقدیر آن چنین بوده است: **اَنَّهُ مٰاتِحُ مٰاؤُهُ** زیرا آب از حوض قابل کشیدن است. سپس استعداد خود را در سخت گرفتن بر آنها توصیف می‌کند و به کنایه می‌فرماید هر که در آن حوض وارد شد نجات پیدا نمی‌کند و به منزلهٔ کسی خواهد بود که غرق می‌شود و هرکس جان سالم به در برد دوباره به میدان جنگ برنمی‌گردد ومجدداً در صدد تهیّه تدارکات جنگ بر نمی‌آید، و سپس این حقیقت را با سوگند خالق متعال تأکید می‌فرماید.

اصل کلمه «**اَیْمُ**»، **اَیْمُنْ** و جمع یمین است. نون آن برای تخفیف حذف شده همان گونه که «**لَمْ یَکُنْ**» را «**لَمْ یَكُ**» تلفّظ می‌کنند. و بنا به قولی «**اَیْمُ**» مستقلاً اسمی است که برای سوگند وضع شده، شرح بیشتر در کتابهای نحو آمده است.

۱۱ ـ از سخنان آن حضرت خطاب به پسرش محمدبن حنفیه هنگامی که در جنگ جمل پرچم را به او داد ایراد فرمود

تَزُولُ الْجِبالُ وَلاَ تَزُلْ عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ، أَعِرِ اللهَ جُمْجُمَتَكَ، تِدْ فِي الْأَرْضِ قَدَمَكَ، ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ، وَ غُضَّ بَصَرَكَ، وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِاللهِ سُبْحَانَهُ.

ناجذ: دندانهای بین انیاب و کرسی، بنا به قول جوهری دندانهای بعد از کرسی است به قول دیگر همهٔ دندانهای کرسی نواجذ است.

«اگر کوهها از جا کنده شود تو از جایت تکان نخور، دندانهایت را بهم بفشار و کاسهٔ سرت را به خدا بسپار، قدمهایت را بر زمین بکوب، آخر سپاه را چشم‌انداز خودساز و چشمت را نیم‌باز قرار ده، و بدان که پیروزی از جانب خداوند سبحان است.»

در این بخش، امام(ع) به چگونگی جنگ و پیکار اشاره کرده و فرزندش را از اضطراب و عقب‌نشینی نهی کرده و تأکید می‌کند که اگر کوهها از جا کنده شوند تو از جایت تکان نخور.

سخن امام(ع) به صورت قضیّه شرطیّهٔ متّصله آمده است و تقدیر آن این است که اگر کوهها از جا کنده شوند تو از جایت تکان نخورا بدین معنی که هرگز عقب‌نشینی نکن. وقتی که بنا باشد در مقابل تکان خوردن کوه (به فرض) تکان نخورد قهراً در مقابل تغییرات جزئی دیگر به طریق اولیٰ نباید تغییری در عزم و ارادهٔ بر جنگ پدید آورد. بنابراین سخن امام(ع) مبالغه است برای نهی از عقب‌نشینی. به دنبال این تأکید پنج دستور به شرح زیر بیان می‌دارد:

۱ـ این که در هنگام جنگ دندانها را بر هم بفشارد و این مستلزم دو چیز است:

الف ـ دندان بر دندان فشردن مانع سستی و ترس می‌شود. انسان این حالت را در سرما و ترسی که موجب لرزیدن می‌شود آزموده است که هرگاه دندانها را بر یکدیگر بفشرد لرزش می‌ایستد و بر بدن خود مسلّط می‌شود.

ب ـ در این حالت ضربه به سر زیاد اثر نمی‌کند، همچنان که امام(ع) در جای دیگر فرموده است دندانها را بر یکدیگر فشار دهید زیرا شمشیرها را از رسیدن به مغز کند می‌سازد و آن به این دلیل است که در این حالت قدرت و سختی در سر متمرکز می‌شود.

۲ ـ جمجمه‌ات را به خدا بسپار؛ این کلام استعارهٔ زیبایی است که جمجمه را به وسیله‌ای تشبیه کرده است که برای استفادهٔ دیگران به عاریه داده می‌شود و سپس به صاحبش باز می‌گردد. بنابراین سود بردن دین خداوند و حزب او از محمّد حنفیّه شباهت پیدا می‌کند به استفاده کردن از عاریه.

بعضی از شارحان نهج‌البلاغه گفته‌اند در این کلام تذکّری بر محمّد حنفیّه است که در این جنگ کشته نمی‌شود، زیرا آنچه به خدا عاریه داده شود حتماً به سلامت بر می‌گردد. و این، اضطراب او را برطرف و دلش را آرام می‌سازد.

۳ ـ توصیه می‌کند که قدمهایش را بر زمین استوار سازد و آنها را همانند

میخ محکم کند، زیرا این امر دو فایده دارد:

الف ـ اضطراب را فرو می‌نشاند و تصمیم انسان را بر جنگ دوام می‌بخشد.

ب ـ چنین حالتی نشانهٔ شجاعت و شکیبایی در ناخوشایندهاست و باعث ضعف و شکست دشمن می‌شود.

۴ ـ دستور می‌دهد که نگاهش را به انتهای لشکر دشمن بیفکند و آن بدین لحاظ است که بداند دشمن چه می‌کند و به خدعه و حیله‌گری و موارد ضربه‌پذیری لشکر توجّه داشته باشد.

۵ ـ چشمش را نیم باز نگه دارد و این علامت آرامش و پایداری و صدمه ندیدن است، چون با تمام چشم برق شمشیرها را نگریستن موجب ترس می‌شود و چه‌بسا موجب ضرر چشم شود؛ نگاه مطلوب در جنگ غضب‌آلود و با گوشهٔ چشم مانند شخص کینه‌دار منتظر فرصت نگاه کردن است، چنان که امام(ع) در جای دیگر فرمود با گوشه چشم و با خشم دشمن را بنگرید. بعد از اینکه امام(ع) به این پنج ویژگی آگاهی می‌دهد فرزندش را، متوجّه می‌سازد که پیروزی از جانب خداست چنان که خداوند فرموده است: «**وَ مَا النَّصْرُ اِلاّ مِنْ عِنْدِاللهِ العَزیزِ الحَکیم**»[1] و به این وسیله ثبات اعتماد به خدا را با توجّه به آیهٔ: «**اِنْ تَنْصُرُوااللهَ یَنْصُرْکُمْ وَ یُثَبِّتْ اَقْدامَکُمْ**»[2] تاکید می‌فرماید.

---

۱ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۱۲۶): پیروزی نیست مگر از جانب خداوند بزرگ.

۲ ـ سورهٔ محمّد (۴۷): آیهٔ (۷): اگر دین خدا را یاری کنید خدا شما را یاری می‌کند و قدمهایتان را استوار می‌سازد.

۱۲ ـ از سخنان آن حضرت

لـمّا أظفره الله بأصحـاب الجمل، و قد قال له بـعض أصحابه: وددت أنّ أخی فلانا کان شاهدنا لیری ما نصرك الله به علی أعدائك فقال له علیه السّلام: أهوی أخیك معنا؟ فقال: نعم. قال: فقد شهدنا ولقد شهدنا فی عسکرنا هذا أقوام فی أصلاب الرّجال وأرحام النّساء، سیرعف بهم الزّمان، ویقوی بهم الایمان

وقتی که خـداوند او را در جنگ جمل بـر طلحه و زبیـر و یارانشـان پیروز گردانیـد، یکی از اصحاب به آن حضـرت عرض کرد: دوست داشتم فـلان برادرم این جا می‌بود و می‌دید که چگونه خداوند تو را بر دشمنانت پیروز گردانید.

امام (ع) به وی فرمود: آیا دل برادرت با ماست؟ عرض کرد بلی. فرمود پس این‌جا حاضر بوده است، همچنین کسانی در لشکر مـا حاضر بوده‌اند که هنوز در صلب مردان و رحـم زنان می‌باشنـد، بزودی زمـان آنها را پـدید می‌آورد و ایمـان به وسیلهٔ آنها قدرت می‌یابد.

به نظر من (شارح) اهوی اخیك معنا یعنی محبّت و میل او با ماست.

فرموده است: فَقَدْ شَهِدْنٰا

امام(ع) به حضـور بالقوّه یا حضور بالفعل و بـه وسیلهٔ همّت و محبّتی که به حضور در صحنهٔ جنگ داشتـه است حکـم فرموده؛ و چه بسا انسانهـایی که با بدنهای خود حضور ندارند ولی همت آنها حضور دارد و در آن نفع فراوانی است، بدان گونه که انسانها را بسیج می‌کنند و یادر پراکندگی دشمنان خدا تأثیر می گذارند چنان که اولیای خدا با همّتشان کاری می‌کنند که از اشخاص فراوانی ساخته نیست اگر چه قوی و نیرومند باشند.

فرموده است: وَ لَقَدْ شَهِدَنٰا فی عَسْكَرِنٰا هٰذَاالْقَوْمِ فی اَصْلاٰبِ الرِّجٰالِ وَ اَرْحٰامِ النِّساء

این سخن امـام(ع) تأکیـد است بر حضـور برادر آن شخص صحـابی، و اشاره دارد بر این حقیقت که بزودی یاران حق که از آن دفاع خواهند کرد و بندگان خالص خـدا هستند و بـالقوّه در کنار آن حضـرت حضور خـواهند داشت پـدید می‌آیند. یعنی آنها در مواد عالم بالقوّه مـوجودند و کسی که بالقوّه در جمع یاران خدا حاضر باشد وقتی که بالفعل موجود شود جزو یاران خدا خواهد بود.

فرموده است: سَیَرْعُفُ بِهِمُ الزَّمٰان

امام(ع) لفظ «رعاف» را که به معنای خـونی است که از بینی انسان خارج می‌شود برای وجود یافتن آنها استعاره آورده و زمان را به انسان تشبیه کرده است و به این دلیل وجود آنها را به زمان نسبت داده است که زمان از وسایل مهیّایی است که وجود آنها را می‌پذیرد؛ چنان که شاعر گفته است:

وَ مٰـا رَعُفَ الـزمـانُ بمثل عمـرو   وَ لاٰ تَـلِدُ النِّسـاءُ لـه ضـریبـاً [۱]

معنای سخن امام(ع) که فرمود: و یَقْوی بهمُ الایمانُ، روشن است و نیازی

---

۱ ـ زمان مانند عَمْرو کسی را به وجود نیاورده و زنان مانند او نزاییده‌اند.

به توضیح ندارد. به نظر من (شارح) این فصل و فصلهای بعد از آن از خطبه‌هایی است که امام(ع) بعد از فتح بصره در این شهر ایراد فرموده است. نقل شده که چون امام(ع) از جنگ با اهل جمل (طلحه و زبیر و یارانشان) فارغ شد دستور داد در شهر اعلان کنند که به خواست خدا از فردا بعد از گذشت سه روز، روز چهارم نماز جماعت تشکیل می‌شود و عذر هیچ‌کس در عدم حضور پذیرفته نیست مگر دلیلی داشته و یا بیمار باشد؛ زمینهٔ مجازات خود را فراهم نکنید. وقتی که روز موعود فرارسید مردم اجتماع کردند امام (ع) در مسجد جامع حضور یافته و نماز صبح را برپا داشت. وقتی نماز به پایان رسید به‌پا خاست و به دیوار قبله، در طرف راست مُصَلا تکیه فرمود و مردم را مخاطب قرار داد. پس از حمد و ثنای خدا چنان که شایسته بود و درود بر پیامبر(ص) و طلب آمرزش برای مردان و زنان مؤمن و مسلمان فرمود: «ای مردم بصره، سه روز در تب و تاب ماندید، خدا روز چهارم را به خیر کند. ای سپاهیان زن و پیروان شتری که آواز داد و شما به دنبال آن راه افتادید و چون پی شد فرار کردید، اخلاق شما پست و فرومایه و آبتان شور و ناگوار، سرزمین شما گندیده‌ترین سرزمینها و دورترین شهر از آسمان رحمت خداست. اگر بدیها ده قسمت باشد نُه قسمت آن در سرزمین شماست. با گناهانتان در این سرزمین زندانی شدید و با عفو خدا ممکن است از آن رها شوید.

۱۳ ـ از سخنان آن حضرت در نکوهش اهل بصره

كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ، وَ أَتْبَاعَ الْبَهِيمَةِ: رَغَا فَأَجَبْتُمْ، وَ عُقِرَ فَهَرَبْتُمْ، أَخْلاَقُكُمْ دِقَاقٌ، وَعَهْدُكُمْ شِقَاقٌ، وَ دِينُكُمْ نِفَاقٌ، وَ مَاؤُكُمْ زُعَاقٌ، وَالْمُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ مُرْتَهَنٌ بِذَنْبِهِ، وَالشَّاخِصُ عَنْكُمْ مُتَدَارَكٌ بِرَحْمَةٍ مِنْ رَبِّهِ، كَأَنِّي بِمَسْجِدِكُمْ كَجُؤْجُؤِ سَفِينَةٍ، قَدْ بَعَثَ اللهُ عَلَيْهَا الْعَذَابَ مِنْ فَوْقِهَا وَ مِنْ تَحْتِهَا وَ غَرِقَ مَنْ فِي ضِمْنِهَا

و فی روایة: وَ ايْمُ اللهِ لَتَغْرَقَنَّ بَلْدَتُكُمْ حَتَّى كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى مَسْجِدِهَا كَجُؤْجُؤِ سَفِينَةٍ، أَوْ نَعَامَةٍ جَاثِمَةٍ.

و فی روایة: كَجُؤْجُؤِ طَيْرٍ فِي لُجَّةِ بَحْرٍ.

اِئْتَـكَفَتِ الْبَلْدَةُ بِأَهْلِهَا: مردم‌شهر بهم ریخته شد

مُؤْتَفِكَة: چنـــان کـــه در ضمن این خطبـــه خواهیم گفت از اسمهای قدیمی بصره است

رغا: صدای شتر

عقر: پی کردن و زخم زدن به شتر

دَق: هر چیز ضعیف و کوچك

شِقاق: اختلاف و جدایی

نفاق: خروج ایمـان از دل، اصل آن از این جا گرفته شده‌که موش صحرایی جایی از زمین را از داخل لانه‌اش تـراشیده و نازك می‌کنـد هر گاه چیزی از در لانه‌اش وارد شود موش با سر خود زمین نازك را سوراخ کرده و فرار می‌کند. این عمـل حیله گـرانه را نـافِقاء می‌گـویند و لفـظنفاق از آن گرفته شده است.

زعاق: آب شور

طبّقها الماء: آب آن را فرا گرفت و همه جا را پوشاند **جؤجؤالسفينة**:جلوکشتی‌وسینهٔ آن‌و همچنین سینهٔ پرنده

«شما سپاهیان آن زن بودید و پیروان آن شتر که با صدای آن به میدان آمدید و با پی شدنش فرار کردید، سستی رأی اخلاق شما، شکستن عهد مرام شما، و دورویی دین شماست. آب شهرتان شور است و هرکس در بین شما سکونت کند اسیر گناه می‌شود، هرکس از شهر شما خارج شود به رحمت خدا نائل می‌شود. خداوند به شهر شما از آسمان و زمین عذاب (آب) نازل می‌فرماید، و هر که در آن باشد غرق شود، مسجد شما را می‌بینم که مانند کشتی در آب قرار گرفته است».

در روایتی عبارت امام(ع) به این شکل است: سوگند به خدا شهر شما حتماً در آب فروخواهد رفت آن‌طور که مسجد شما را مانند کشتی و شترمرغ بر آب می‌بینم.

در روایت دیگر عبارت امام(ع) چنین است: (شهر شما را) مانند سینهٔ پرنده در امواج دریا می‌بینم.

شاید توضیح سخن حضرت بدین‌گونه باشد که گویا می‌بینم شهر شما را آب فرا گرفته و جز برجستگیهای مسجد که مانند پرنده‌ای بر امواج است چیزی دیده نمی‌شود. در این وقت احنف‌بن قیس به پا خاست و پرسید: ای امیرالمؤمنین این اتّفاق کی خواهد افتاد؟ فرمود: آنگاه که نیزارهای شما تبدیل به ساختمانهای مجلّل شود.

بدان که پس از این بخش از خطبه بخشهای دیگری نیز وجود دارد که به این مورد مربوط نیست و به فصولی تعلّق دارد که سیّد رضی بعد از این فصل آورده و به خواست خدا بزودی آنها را توضیح خواهیم داد.

بصره در لغت به معنای سنگ سفید سُست است و بدین‌دلیل برای بصره

اسم شده است که از این نوع سنگ در بصره وجود داشته است. به روایت دیگر بصره جایگاه نگهداری شتران یا خشك کردن خُرما بوده است.

امام(ع) در زمینهٔ نکوهش مردم بصره به سبب اقسام لغزشهایی که مرتکب شده‌اند اموری را به شرح زیر تذکّر می‌دهد:

اوّل ـ مردم بصره مردم شهری هستند که سه روز دچار انقلاب و دگرگونی وضع خودشان بوده‌اند و روشن است که بهم ریختگی آنها و درافتادن به آشفتگی به دلیل فسادشان بود که بدان لحاظ استحقاق عذاب را داشتند و کلام امام(ع): **وَ عَلَی اللهِ تمام الرابعة**، نفرینی است بر علیه آنها که به عذاب دیگری مبتلا شوند و در زمین فرو روند.

دوّم ـ مردم بصره سپاهیان زن بودند و منظور حضرت، عایشه است، چه او را محور کارهایشان قرارداده بودند. و چون گفتار و اندیشهٔ زنان در میان عرب و دیگر خردمندان به دلیل ضعف اندیشه و کمی عقلشان نکوهیده بوده، امام(ع) مردم بصره را به همین سبب نکوهش کرده است. همچنان که رسول خدا(ص) در مورد زنان فرموده است: «زنان در عقل و دین و بهره‌وری ناقص می‌باشند.»

نقصان عقلشان به این دلیل است که شهادت دو زن برابر شهادت یك مرد است تا اگر یکی فراموش کرد دیگری به یاد داشته باشد. نقصان در دین به این سبب است که آنها در قسمتی از عمرشان به خاطر حیض، نماز نمی‌خوانند و روزه نمی‌گیرند. و نقص بهره‌وری این است که میراث زنان نصف میراث مردان است. به این دلیل، کسی که با آنها مشورت و یا بیعت کند از زنان در رأی ضعیفتر است؛ زیرا هر پیرو از راهنمای خود، در عقل کمتر است. بنابراین توبیخ مردم بصره به وسیلهٔ امام(ع) به‌خاطر این که لشکر و یاور زن بوده‌اند بجا و زیباست.

سوم ـ به خاطر پیروی از شتر، آنها را نکوهش فرموده و منظور از شتر، شتر

عـایشه بـوده است، و چنین حالتی داشتنـد کـه با دیـدن شتر و صـدای آن جمع شدند و به میـدان آمدند و با پی شدن آن فرار کردنـد. این جملهٔ امام(ع) در بیان نکوهش، از جملـهٔ اوّل شدیدتـر است. امام(ع) صـدای شتر را کنایـه از دعوت عایشه به جنگ آورده وقتی کـه عایشه سوار بر شتر بـود و مردم را به جنگ دعوت می‌کرد.

چهارم ـ ناپایداری و سُستی اخلاقشـان بود. امام(ع) با این جمله اشاره به پستی و عدم اعتـدال اخلاق آنها فـرموده. چون اصـول فضایل اخلاقی چنـان‌که می‌دانی سـه چیـز است (حکمت، عفّت و شجـاعت) و آنهـا بـه‌خـاطـر جهل، افکارشان در اطراف مصلحت دور می‌زد و این تفریط در حکمت عملی است و از طرفی تـرسو بودند که این تفـریط در شجاعت است، و نیز اعمـالشان خلاف حق بود که این افـراط است در ملکهٔ عفّت و عدالت، بنابراین صـدق می‌کند که اخلاق آنها پَست و ناپایدار باشد.

پنجم ـ مخـالفت کردن بـا پیمان و شکستن آن است. مصـداق روشن این عهـد شکنی این بود کـه عهد آن حضـرت را شکستند و بـرخلاف بیعت او رفتـار کردند و این خود خدعه و نیرنگی است که در مقابل وفاداری قرار گرفتند.

ششم ـ دو رویی در دیـن. چـون اهل بصره بر امـام(ع) شوریـدند و بـا آن حضرت جنگیدند ناگزیر از دین خارج شـدند. این کلام امام(ع) گویا خطاب به بعضی از مردم بصره است، زیرا منافق عرفی کسی است که در دل از اسلام خارج شود و با زبانش به اسلام تظاهر کند. بنابراین خطاب امام(ع) به کسانی است که این‌گونه بوده‌اند.

هفتم ـ نکوهشی است که امام(ع) دربـارهٔ شهرشان فرموده است و آن شور بودن آبشان بوده و علّت شوری آب آنها نزدیکـی شهرشان به دریا و مخلوط شدن آبشان با آب دریاست. نکوهش امام(ع) برای این است که خودشان این مکان را

برای اقامت انتخاب کرده‌اند. این چنین آبی موجب بروز سوء هاضمه، کند ذهنی، فساد طحال، امراض پوستی و امثال اینها که پزشکان نام برده‌اند می‌شود. همهٔ اینها موجب تنفّر زندگی با آنها و ناخشنودی از توسعه شهرشان شده است.

هشتم ـ بصره گندیده‌ترین خاك را دارد و این به‌خاطر رسوب فراوان آب و گندیده شدن آن است.

نهم ـ بصره دورترین شهر از آسمان است که توضیح آن بزودی خواهد آمد.

دهم ـ نُه دهم شرّ در بصره است. احتمال دارد مقصود امام(ع) مبالغه در نکوهش سرزمین بصره باشد و منظور آن حضرت منحصر کردن شرور به ده قسمت نبوده است. توضیح این که چون در بصره شرور فراوانی وجود داشته که در دیگر شهرها وجود نداشته است، امام(ع) به عنوان مبالغه اظهار فرمودند که نه دهم شرّ در بصره است، منظور حضرت وجود شرّ فراوان و عظیم در بصره بوده است.

احتمال دیگر این که منظور حضرت مجموع اخلاق پستی باشد که در مقابل اصول کمالات نفسانی است کمالات نفسانی عبارتند از: دانش دلاوری، پاکدامنی، بخشندگی، دادگری و برای هر یك از این پنج فضیلت حالت افراط و تفریط وجود دارد که ده صفت می‌شود.

شبیه‌ترین اعمال به اعمالی که ذکر شد و از مردم بصره صادر شده ولی مورد نظر حضرت در امر نکوهش نبوده است اعمالی مانند تبذیر و مانند آن است. احتمال دوّم هرچند احتمال لطیفی است ولی صحّت آن بعید به‌نظر می‌رسد.

یازدهم ـ کسی که در میان مردم بصره زندگی کند به گناه گرفتار می‌شود، زیرا کسی که در میان آنها زندگی کند ناگزیر است به روش آنها در آید و آداب و

رسوم آنها را بپذیرد، و در نتیجه از اخلاق آنها متأثّر و به گناه گرفتار می‌شود.

دوازدهم ـ آن که هر کس از میان آنها خارج شود رحمت خدا را برای خود آماده ساخته، چون خداوند او را یاری می‌کند تا از گناهان ساکنان بصره که بدان دچار شده‌اند، مصون بماند و این رحمت بزرگی از جانب خداوند متعال است.

همهٔ اینها، ذکر دلایل تنفّر از آنهاست. روایت دیگری در مورد مفهوم جملهٔ: **اَلْمُحْتَبَسُ فِيهٰا بِذَنْبِهِ وَ الْخٰارِجُ مِنْهٰا بِعَفْوِاللهِ** وارد شده که غیر از آن چیزی است که ما ذکر کردیم و آن این است: زندانی شدن در میان مردم بصره عقوبتی است برای گناهانی که قبلاً مرتکب شده و خروج از آن نشانه بخشودگی گناه شخص از جانب خداست.

در دو عبارت قرینه، رعایت سجع متوازی شده است و همچنین در چهار جملهٔ قبل از آنها. پس از نکوهش مردم بصره و شهرشان به این موضوع اشاره می‌فرماید که بزودی شهرشان را آب خراب خواهد کرد. امام(ع) یقین خود را که از راه بصیرت قدسی در مورد خرابی بصره حاصل شده با تشبیه حسّی روشن و آشکار و با عبارت می‌بینم که مسجد بصره در آب فرورفته و سرزمینتان تخریب شده بیان می‌فرماید.

امام(ع) خبر پیامبر(ص) را در مورد احوال اهل بصره در آخرین خطبه بیان فرموده است، بدین‌سان که امام(ع) پس از نکوهش اهل بصره و جوابی که به احنف‌بن قیس داد، چنان که در فصل گذشته یاد شد، اهل بصره را ستود و فرمود:

ای مردم بصره خداوند برای هیچ‌یک از شهرهای مسلمین نشانهٔ شرف و بزرگواری قرارنداد جز این که بهترین آن را برای شما قرارداد و به فضل خویش شما را از چیزهایی برخوردار کرد که دیگران از آن بی‌بهره بودند قبلهٔ شما راست‌ترین قبله نسبت به مقام ابراهیم است، وقتی امام جماعت رو به مکه به نماز می‌ایستد. قاری قرآن شما بهترین قاری، و زاهد شما در زهد و عابد شما در

پرستش و تاجر شما در تجارت و صداقت‌برترین آنهاست. تصدیق کنندگان شما گرامی‌ترین مردم، ثروتمندان شما بخشنده‌ترین و متواضع‌ترین مردم‌اند. مردان با شرافت شما بهترین خُلق را دارند و شما در همسایگی بزرگوارترین هستید و در کاری که به‌شما مربوط نیست کمترخود را به زحمت می‌اندازید و در خواندن نماز جماعت از دیگران حریص‌تر هستید میوهٔ شما بیشترین میوه، اموالتان بیشترین اموال، بچه‌های شما زیرکترین بچّه‌ها، زنهای شما قانعترین و در شوهرداری بهترین زنانند. خداوند آب را برای شما مسخّرکرده است‌که برای بهترشدن زندگی شما صبح و شب جریان دارد. دریا سبب افزونی اموال شماست. اگر صبر و شکیبایی داشته باشید درخت طوبی برای شما سرفرود می‌آورد و شما را در سایهٔ گستردهٔ خود قرار می‌دهد. ولی حقّ این‌است‌که‌حکم‌خدا دربارهٔ شما جریان‌یافته و قضای‌خدا اجرا می‌شود و نافذ است وخدا حسابها را سریع‌می‌رسد، چنان‌که خود فرموده‌است: «وَ اِنْ مِنْ قَرْيَةٍ اِلاّ نَحْنُ مُهْلِكُوها قَبْلَ يَوْمِ القِيٰمَةِ اَوْمُعَذِّبُوها عَذٰاباً شَديداً كٰانَ ذٰلِكَ فِى الكِتٰابِ مَسْطُوراً»[۱].

«ای مردم بصره سوگند یاد می‌کنم آنچه در ابتدا بدان شما را توبیخ کردم جز برای تذکّر و موعظه برای اعمال آینده نبود تا زود دست به کار آشوب نشوید چنان که قبلاً شدید. خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «وَ ذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرىٰ تَنْفَعُ المُؤْمِنين»[۲].

آنچه از مدح و ستایش که پس از نکوهش و موعظه برای شما گفتم نه به این دلیل بود که از شما ترسیده باشم و یا در آنچه دارید طمع کرده باشم چه، اگر

---

۱ ـ سورهٔ بنی اسرائیل (۱۷): آیهٔ (۵۸): هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آن که پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را یا هلاك کرده یا به عذاب سخت معذّب می‌کنیم. این حکمی است که در کتاب علم ازلی مسطور است.

۲ ـ سوره ذاریات (۵۱): آیه (۵۵): و امّت را پند و تذکّر بده که پند و تذکر برای مؤمنان سودمند است.

خدا بخواهد قصد ندارم در میان شما بمـانم زیرا حوادثی پیش می‌آید که مرا ملزم به قیام می‌کند و بین خود و خدا بهانه‌ای برای ترك قیام ندارم و شما از آن اطّلاعی ندارید تا اتّفـاق بیفتد و من ناچارم در آنها وارد شوم چه آشکار بـاشند، چه نهان. پس هرکس می‌خواهد در دفع آن حوادث نصیبی داشتـه باشد دست به کار شود. به جان خودم سوگند وارد شدن در دفع آن حوادث، جهاد پاك و خالص است که کتاب خـدا آن را برای مـا روشن ساخته است. آنچـه در مورد شهـر شما گفتم از جانب خودم نبود که به خاطر رویارویی با شما گفته باشم، بلکه رسول خدا(ص) روزی که جز من با او کسی نبود به من فـرمود: «ای علی جبرئیل روح‌الامین مرا بر شانهٔ خود بلنـد کرد تا زمین و مردم روی آن را دیدم و راز و رمز آنهـا را به من عطا کرد و به آنچـه در اندرون و روی آنها است مرا آگاهی داد و بـر من سنگین نیامد، چنان‌کـه بر پدرم آدم یـادگرفتن اسماء حسنیٰ سنگین نیـامد، همان اسمهـایی که فرشتگان مقـرّب یاد نگرفتند. من در کنار دریـا سرزمینی را دیدم که بصـره نامیده می‌شد و دورترین مکان به آسمان و نزدیکترین مکان به آب بود، زودتر از هرجایی خراب می‌شود و کثیف‌ترین خاکها را دارد و به شـدیدترین عذابها دچار می‌شود. در زمانهای گذشته بارها در آب فرورفته و در آینده نیز چنین خواهد شد.»

پس از آن امام(ع) فرمود: «برای شما مردم بصره و قُرای اطراف آن به وسیلهٔ آب بلای بزرگی خواهد رسید و مـن جای انفجار و جوشش آب را در آبادی شما می‌دانم و بـه بلاهـای بزرگی کـه بعد ازاین شمـا را به زحمت خـواهد انـداخت آگاهم. پـس هر کس وقت غرق شـدن شهر در آب، از آن خـارج شود بـه واسطهٔ رحمتی است که قبلاً از جانب خدا شـامل حالش شده است و کسی که در شهر بماند اگر چه اهل آن شهر نباشد به دلیل گناهی است که قبلاً مرتکب شده است و خدا به بندگانش ستم نمی‌کند.»

تشبیه امام(ع) بلنـدیهای مسجد بصره را کـه از آب بیرون می‌مانـد به سینهٔ

کشتی و به قولی بـه شتر مرغ و به قولی دیگـر به پرنده‌ای که در امـواج دریا سوار باشـد ذکر کـرده که تشبیهات روشنی است و نیـاز به توضیح نـدارد. حادثـهٔ غرق شدن بصره که امام از آن خبر داده است، بنـا به روایت نقل شده، بصره یك بار در زمان القادربالله غـرق شد و یك بار دیگر در زمان، قائم بامـرالله، شهر و هر که در آن زندگی می‌کرد بکلّی غرق و خانه‌ها خـراب شد و جز بلندیهای مسجد جامع، چنان‌که امام(ع) خبر داده بود، باقی نماند و غرق شدن شهر از ناحیهٔ خلیج فارس و کوهی که معروف بـه کوه شام است صورت گرفت، و این پیشـامد همان چیزی بود که امام(ع) فرموده بود.

این که بصره از ناحیهٔ خلیج فارس غـرق شده باشد مورد اشکال است زیرا امام(ع) فرموده است که آب از خود بصره جوشش و جریان پیدا می‌کند، آنجا که فرمود: «مـن جای جریان آب را در آبادی شمـا می‌دانم». ظاهر گفتـهٔ امام اقتضا می‌کند که خرابی شهـر از جای دیگر (ناحیهٔ خلیج فارس) صورت نگـرفته باشد؛ (البتّه) خدا بهتر می‌داند.

أَرْضُكُمْ قَرِيبَةٌ مِنَ الْمَاءِ، بَعِيدَةٌ مِنَ السَّمَاءِ، خَفَّتْ عُقُولُكُمْ وَ سَفِهَتْ حُلُومُكُمْ فَأَنْتُمْ غَرَضٌ لِنَابِلٍ، وَ أُكْلَةٌ لآكِلٍ، وَ فَرِيسَةٌ لِصَائِلٍ.

سفَه: رذیلهٔ اخلاقی که درمقابل صبرقرار گرفته است و به تزلزل و بی‌ثباتی منجر می‌شود

أُكْلَه: نام هر چیز خوردنی

«سـرزمین شما بـه آب نـزدیك و از آسمـان دور است. عقل شمـا سبك و فکرتان ابلهانه است و عجول هستید [حلم خـود را در جای خود به کار نمی‌برید] هدف هرتیری، غذای هرخورنده‌ای و هدف هر تیراندازی واقع می‌شوید.»

معنای فرمـوده امام(ع) که فرمود: زمین شما بـه آب نزدیك و از آسمان دور است از فرمایش رسول خدا قبلاً دانسته شد. نزدیکی زمینشان به آب اشاره به این است که زمین بصـره از سطح دجله پست‌تر است و به دریا نـزدیك، دجله نسبت بـه آن بلندتـر است و این وضعیّت دلیل سرازیـر شدن آب بـه باغهـا و آب دادن نخلستانها روزی یك یا دو بار است. امّا دور بودن بصره از آسمان به دلیل پست‌تر بودن آن از سرزمینهای دیگر است. گفته‌اند دورترین نقطهٔ زمین از آسمان زمینهای کنار دریاست و ایـن از چیزهایی است که علم رصـد بر آن دلالت دارد و علمای نجوم با استدلال آن را ثابت کرده‌اند.

بعضی از علما گفته‌اند کلام امام(ع) در این جا برای نکوهش است و نظر به معنـای ظاهـر ندارد. چـون اهل بصره دارای اوصـاف نکوهیـده‌ای بوده‌انـد که امام(ع) دربـارهٔ آنها بـرشمرد. بـه این دلیل از نزول رحمـت آسمان وجود الهـی به دورنـد و مستحقّ نزول عـذاب الهی‌اند. در عـرف نیـز صحیح است به کسی کـه دارای اوصاف پست باشد گفته شود که از آسمان به دور است.

فرموده است: خَفَّتْ عُقولُكُمْ

اشاره بـه این است که استعـداد مردم بصره بـرای درك انواع مصـالح خود اندك و عقلشـان در نظم امور ضعیف است. غفلتشـان از کارهـای لازم، موجب می‌شود که در کارهای غیر لازم عجلـه کنند و این باعث وصف آنها به کند فهمی شده است.

فرموده است: سَفِهَتْ حَلُومُكُمْ

بیانگر توصیف مردم بصره به کم خردی، سبکی و کم صبری است.

فرموده است: فَاَنْتُمْ غَرَضٌ لِنٰابِلٍ وَ اُكْلَةٌ لاٰكِلٍ وَ فَريسَةٌ لِصٰائِلٍ

صفات‌سه‌گانه فوق نتیجهٔ سبك‌مغزی و کم‌ثباتی آنان‌است و به‌همین دلیل به دنبال دو جملهٔ قبل آورده است، زیرا هر کس قصد اذیّت آنها را داشته باشد، با

آگاهی به کم‌خردی آنها درفهم‌مصالحشان، با نقشهٔ صحیح‌بدان‌کار دست‌می‌زند.

این که امام فرمود شما هدف هر تیری هستید کنایه از این است که هدف هر کسی که بخواهد آنها را اذیّت کند واقع می‌شوند.

و این که فرمود خوراك هر خورنده‌ای هستید، کنایه از این است که هر کس بخواهد می‌تواند در اموال و ثروت و نعمتهای خدادادیشان دست اندازی کند. و این که فرمود صید هر صیّادی قرا می‌گیرید، کنایه از این است که هر کس بخواهد می‌تواند آنها را به دام اندازد و نابود سازد.

الفاظ: «غرض»، «اُکله» و «فریسه» را برای مردم بصره استعاره آورده است و مناسبت تشبیه در آنها روشن است.

امام (ع) در این گفتار رعایت سجع را فرموده به‌طوری که در دو جملهٔ اوّل و دو جملهٔ بعدی سجع مطرّف و در سه جملهٔ آخر سجع متوازی وجود دارد.

۱۴ ـ از سخنان آن حضرت است

در باز گرداندن زمینهای زراعتی که عثمان به اقوام خود بخشیده بود

وَ اللهِ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تُزُوِّجَ بِهِ النِّسَاءُ، ومُلِكَ بِهِ الإِمَاءُ، لَرَدَدْتُهُ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَ مَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ.

«به خدا سوگند اگر به اموال مسلمین دست یابم اگر چه مهر زنان شده باشد یا به وسیلهٔ آنها کنیزان خریداری شده باشد آنها را به بیت‌المال برخواهم گرداند، زیرا در عدالت گشایش همگانی است. آن که عدالت را سختی و تنگنا می‌داند ستم برایش سخت‌تر و تنگنای بیشتری دارد»

این فصل با فصلهای بعدی از خطبه‌های امام(ع) پس از قتل عثمان و بیعت مردم با امام(ع) در مدینه ایراد شده است. این بخش از کلام وی در این‌جا با کم و زیاد وارد شده و آغاز این بخش از خطبه این است: «آگاه باشید هر قطعه زمینی که عثمان بخشیده است یا مالی که از بیت‌المال مسلمین برداشته باید بدان بازگردد. چیزهایی که مهر زنان شده و در شهرها پراکنده شده است بازمی‌گردانم، زیرا اگر حقّ به کارها گشایش نبخشد، باطل هرگز نخواهد

بخشید» ما بـزودی تمام این خطبه را در یکی از فصلهای آینده بـه خواست خدا، خواهیم آورد.

باید دانست که این کلام امام(ع) نشانهٔ عزم استواری است که باقسم به خداوند تأکید شده مبنی بر این که زمینهایی را که عثمان به اقوامش بخشیده است بازخواهد گرداند. سپس کسانی را که بناحق زمین دریافت کرده‌اند به این حقیقت توجّه می‌دهد که در عدالت گشـایش است و عدل خدا ایجاب می‌کند که بـرای گشایش امور مسلمین آن زمینها را بازگرداند. گشایش امورمردم کنایه ازاجرای عدل و بازگرداندن اراضی غصب شده و اموال تاراج رفته بـه بیت‌المال مسلمین است. بنابراین لازم است غاصبان تسلیم دستورات خدا و عدل شوند، زیرا در عدالت گشایشی است برای نظام دنیا که مظلوم با رسیدن به حقّش راضی می‌شود و ظالم‌نیز می‌فهمد که آنچه از او گرفته می‌شود از آنِ او نبوده است و علم ظالم بر این امر با ترس واقعی حاصل می‌شود، هرچند شیطان نفسش در موقع ردّ اموال غصب‌شده عدالت را در نظرش سختی و تنگنا جلوه دهد با این که عـدالت فطرتاً مورد رضا و پسند انسان است. بنابراین اگر عدالت را تنگنا فرض کرده و رضا ندهد، ستم در دنیا و آخرت تنگنای بیشتری می‌آفریند، زیرا قهراً اموال غصب شده از او گرفته می‌شود و ستم او سبب این تنگنا برای او خواهد شد. همانا اوامر و نواهی الٰهی‌بر انسانها محیط است و مانع تصرّفات باطل می‌شود. زمانی که عدل اجرا شود می‌داند چیزی را از او گرفته‌اند که از آنِ او نیست و هرگـاه بر او ستمی شود می‌داند که چیزی را از او گرفته‌اند که نباید می‌گرفتند. شکّ نیست گرفتن چیزی که‌نباید بگیرند برنفس انسان دشوارتر است از گرفتن چیزی که باید بگیرند و این یك امر وجدانی است.

معنای الفـاظی که در خطبه آمـده است با آنچـه ما در این جا ذکـر کردیم نزدیك به هم است، جز این که ضمیر در «اِنَّه» وَ «لَمْ یَسَعْهُ» در عبارت ما به مال بازمی‌گردد.

بـایـد دانست که عثمـان زمینهـای زیـادی از بیت‌المال را بـه گـروهی از بنی‌امیّه و دیگـران از صحابه واگـذار کرد عمـر نیز همین کار را کـرد ولی مشهور است که عمـر به خاطر جهاد در راه خـدا و ترغیب مردم به آن، ایـن کار را انجام داد و همین اختـلاف عمل عمر بـا عثمان سبب شـد که علی(ع) فقط زمینهـای بخشیـده شده بـه وسیلـهٔ عثمان را بـه بیت‌المـال برگـردانـد. و توفیق از جـانب خداست.

۱۵ ـ از خطبه‌های آن حضرت که به هنگام بیعت مردم با او در مدینه ایراد فرموده است

ذِمَّتِی بِمَا أَقُولُ رَهِینَةٌ، وَ أَنَا بِهِ زَعِیمٌ، إِنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ الْعِبَرُ عَمَّا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْمَثُلاَتِ حَجَزَتْهُ التَّقْوَی عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهَاتِ. أَلَا وَ إِنَّ بَلِیَّتَکُمْ قَدْ عَادَتْ کَهَیْئَتِهَا یَوْمَ بَعَثَ اللهُ نَبِیَّکُمْ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَآلِهِ، وَالَّذِی بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبَلْبَلُنَّ بَلْبَلَةً، وَ لَتُغَرْبَلُنَّ غَرْبَلَةً وَ لَتُسَاطُنَّ سَوْطَ الْقِدْرِ، حَتَّی یَعُودَ أَسْفَلُکُمْ أَعْلاَکُمْ وَ أَعْلاَکُمْ أَسْفَلَکُمْ؛ وَلَیَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ کَانُوا قَصَّرُوا، وَ لَیُقَصِّرَنَّ سَبَّاقُونَ کَانُوا سَبَقُوا، وَاللهِ مَا کَتَمْتُ وَشْمَةً، وَلَا کَذَبْتُ کِذْبَةً، وَلَقَدْ نُبِّئْتُ بِهٰذا الْمَقَامِ وَ هٰذا الْیَوْمِ؛ أَلَاوَ إِنَّ الْخَطَایَا خَیْلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَیْهَا أَهْلُهَا وَ خُلِعَتْ لُجُمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِی النَّارِأَلَا وَ إِنَّ التَّقْوَی مَطَایَا ذُلُلٌ؛ حُمِلَ عَلَیْهَا أَهْلُهَا وَأُعْطُوا أَزِمَّتَهَا، فَأَوْرَدَتْهُمُ الْجَنَّةَ، حَقٌّ وَبَاطِلٌ، وَ لِکُلٍّ أَهْلٌ، فَلَئِنْ أَمِرَ الْبَاطِلُ لَقَدِیمًا فَعَلَ، وَ لَئِنْ قَلَّ الْحَقُّ فَلَرُبَّمَا وَ لَعَلَّ و لَقَلَّمَا أَدْبَرَ شَیْءٌ فَأَقْبَلَ قال الشریف: أَقُولُ: إِنَّ فِی هٰذَا الْکَلاَمِ الأَدْنَی مِنْ مَوَاقِعِ الْإِحْسَانِ مَالاَ تَبْلُغُهُ مَوَاقِعُ الْاِسْتِحْسَانِ، وَ إِنَّ حَظَّ الْعَجَبِ مِنْهُ أَکْثَرُ مِنْ حَظِّ الْعَجَبِ بِهِ؛ وَ فِیهِ ـ مَعَ الْحَالِ الَّتِی وَصَفْنَا زَوَائِدُ مِنَ الْفَصَاحَةِ لَایَقُومُ بِهَا لِسَانٌ، وَلاَیَطَّلِعُ فَجَّهَا إِنْسَانٌ، وَلاَیَعْرِفُ مَا أَقُولُ إِلاَّ مَنْ ضَرَبَ فِی هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ بِحَقٍّ، وَ جَرَی فِیهَا عَلَی عِرْقٍ. (وَ مَا یَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ).

سَفَه: رذیلهٔ اخلاقی که درمقابل صبرقرار گرفته است و به‌تزلزل وبی‌ثباتی منجر می‌شود.

أُکْلَه: نام هر چیز خوردنی

به نظر ما (شارح) این بخش از خطبه بخشی از خطبه‌ای است که قبلاً به آن اشاره کردیم [در خطبهٔ ۱۴] و بخشی از خطبهٔ آینده است و ما اینك تمام آن را می‌آوریم تا معنی روشن شود.

سپاس خداوندی را سزاست که بهترین حمد شایسته اوست و بالاترین بزرگواری شأن اوست، خدای یگانهٔ بی‌نیاز، استوانه‌های عرش را به پاداشت و با درخشش نور خورشید جهان را روشن و استوار ساخت، زمین را خلق کرد و آن را مسخّر کسانی قرار داد که بر روی آن گام نهادند، گواهی می‌دهم که خدایی جز او نیست و شریکی ندارد و شهادت می‌دهم که محمّد(ص) بنده و فرستادهٔ اوست. او را با نوری تابنده و روشنایی درخشان برای هدایت مردم فرستاد به لحاظ ویژگیهای اخلاقی برترین مردم، و بالاترین شرف خانوادگی را داشت. حق هیچ مسلمان و مظلمه هیچ صاحب حقی بر او قرار نگرفت بلکه حق او ضایع و مورد ستم واقع شد. پس از حمد خدا و درود پیامبر، اوّل کسی که مظلمه گناه به گردن گرفت دختر آدم بود که جایگاه نشستن او به اندازهٔ یك جریب و دارای ۲۰ انگشت بود و دو ناخن به اندازهٔ دو چنگال داشت. خداوند بر او شیری را همچون فیل و گرگی را همچون شتر و بازی را همچون حمار مسلّط ساخت. این اتفاق در آغاز خلقت پیش آمد سپس او را کشتند. خداوند ستمگران را بر زشتی اعمالشان تنبیه می‌کند، به همین دلیل خداوند فرعون و هامان و قارون را به گناهانشان کشت. آگاه باشد که گرفتاری و بلا به شما بازگشته به همان‌گونه که در روزگار بعثت پیامبرتان وجود داشت. سوگند به آن که پیامبر را به حق برانگیخت به سختی در هم آمیخته می‌شوید و سپس بشدّت غربال می‌شوید و چنان که کفگیر طعام دیگ را بر هم می‌زند با یکدیگر آمیخته خواهید شد تا عزیز شدگان بی‌جهت، خوار شوند و خوار شدگان به ناحق عزّت یابند. جلو افتادگان به ناحق به عقب بازگردند و عقب نگه داشته شدگان جلو

افتند. به خدا سوگند چیزی را پنهان نکردم و ابداً دروغ نگفتم، من این روز و این وضع را از پیامبر(ص) شنیده‌ام. آگاه باشید! گناهان اسبهای سرکش و افسار گسیخته‌ای هستند که سواران خود را وارد آتش می‌کنند و تقوا و پرهیزگاری مرکب آرامی است که افسار خود را به دست سوارش سپرده و او را از رنج و غم خلاص کرده به سایهٔ گسترده‌ای می‌رساند، درهای بهشت باز می‌شود و نگهبانان بهشت می‌گویند: «سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ»[۱].

کسی به من این آگاهی را داده که من شریك پیامبری او نیستم و توبهٔ هیچ‌کس پذیرفته نیست مگر به وسیلهٔ پیامبری که از جانب خدا مبعوث شده باشد و چه کسی بعد از پیامبر، نجاتبخش‌تر از او از آتش جهنم است؟ای مردم کتاب خدا و سنّت پیامبر را هیچ‌کس جز مطابق نفس خود رعایت نمی‌کند و مردم امتحان می‌شوند و بنا به نتیجهٔ امتحان در بهشت یا جهنّم وارد خواهند شد. (مردم سه دسته‌اند) یا اهل نجاتند، و یا امید به نجات دارند، و یا گرفتار در آتشند و برای هر یك از اینها اهلی وجود دارد. به جان خودم قسم اگر باطل طرفدار فراوان دارد از قدیم چنین بوده است و اگر اهل حق اندك است؟شاید از قبل چنین بوده است و کم اتّفاق می‌افتد که حق طرفدار فراوان پیدا کند.

اگر اختیار شما را در امر خلافت به شما برگردانند شما از نیکبختان خواهید بود و ما هم جز برای همین امر تلاش نمی‌کنیم. کارهایی در گذشته اتّفاق افتاد که شما در آن میل داشتید و در نزد من رأی شما پسندیده نبود و اگر من بخواهم گفتنیها را بگویم مطّلعم. خدا از گناه شما بگذرد. آن دو نفر روزگارشان گذشت و سوّمی به جای آنها نشست که مانند کلاغ، همّتش شکمش بود. وای بر او، اگر بالهایش قطع می‌گردید و سرش بریده می‌شد به نفعش بود.

---

۱ ـ سورهٔ زمر (۳۹): آیهٔ (۷۳): سلام بر شما، گوارا باد این نعمتها برایتان وارد بهشت شوید و جاودانه بمانید.

مـردم امتحان می‌شـونـد و بهشت و جهنّم در پیش رویشـان است. (و در همین رابطه مردم به سه دسته تقسیم می‌شونـد) تلاش کنندهٔ موفّق و خواهان امیدوار (به بهشت می‌رونـد)و کوتـاهی کننده از فـرمـان خدا بـه جهنّم می‌رود. این سه تـا و دوتای قبلی می‌شوند پنج‌تـا که ششمی ندارد. فرشتگانِ پرواز کننـده و پیامبری که هدایـت کننده است از این اقسـام به حسـاب نمی‌آیند. آن کـه ادّعای باطـل کرد هلاك شد و آن که افترا بست ضرر کرد. به چپ و راست رفتن گمراهی است و راه حقیقی راه وسط است. و بـــر همین راه وسط رفتن، (نـه چـپ روی و نـه راست روی) کتاب خدا و دستورات پیـامبر استوار است. آگاه باشید کـه خداوند تربیت این امّت را تازیانــه و شـمشیر قرارداده است، هیچ امامی در این موضـوع کوتاهی نمی‌کند. در خانه‌های خود بمانید و رابطهٔ بین خود را اصلاح کنید، توبه در پشت سر شمـاست. هر کس رو در روی حق بـایستد هلاك می‌شـود. بدانید هـر قطعه زمینی که عثمـان بخشیده باشـد و آنچه از بیت‌المال گرفتـه باشد، بـه بیت‌المال برمی‌گردد. اگـر مالی را بیابم که مهـر زنان شده و یا به سـرزمینهای دور بخشیده شده باشد به بیت‌المال برمی‌گردانم زیرا اگر حق سبب گشایش امور نشود باطل هرگز سبب گشایش نخواهـد شد. این سخن من است و برای شما و خود طلب آمرزش می‌کنم[۲].»

این بخش از خطبـه را در خطبـهٔ ۱۴ تـوضیـح دادیم، اینك بـه تفسیـر آن برگشته و می‌گوییم:

اَلذِّمَة: حرمت، عهد و پیمان

اَلرَّهینة: گرو

اَلزَّعیم: ضـامن. در حـدیث آمـده است کـه زعیم به معنای تاوان دهنده است.

مَثُلات: کیفرها.

اَلْحَجْز: بازداشتن و مانع شدن.

۲ ـ خطبهٔ ذکر شده در ایثار مفید است و ابن ابی‌الحدید با تغییر الفاظ، آن را شرح داده است.

قَحَّمَ فِي الامــر و تَقَحّمة: خود را بدان گرفتار ساخت.

هيأت: چگونگی، صفت

بَلْبَلَة: مخلوط شدن

اَلْغَربلَة: آرد و جز آن را نخاله گرفتن و غربال کردن؛ به معنای قتل نیز آمده است

سَاطُ الْقِدرْ: بهم‌زدن طعام دیگ با وسیله‌ای و چرخاندن آن.

وَشمَة: کلمه

وشمَه: علامت و اثر

فُلانٌ : يَرعىٰعلى‌نفسه:به‌حساب‌خود برسد

شُمُس: جمع شمـوس و بـه معنـای حیـوانی است که وقت سوار شدن مانع می‌شود

تَأوُد: حرکت سنگین و با ثبات

زَلول: بی‌حرکت و رام

کُلوح: کسی که در یأس و شکستگی ناراحت است.

اَمِرَالباطلُ: باطل زیاد شد

«در گرو آنچه می‌گـویم هستم و خودم ضامن آنم. هرکس از پیشـامدهای ناگـوار روزگار عبرت آمـوخت به هنگـام قرار گرفتن در شبهـات، تقوا وی را حفظ خواهد کرد.

آگاه بـاشید که گـرفتاری و بلا به شمـا بازگشته همـان‌گونه کـه در روزگار بعثت پیامبرتان وجـود داشت. سوگند به آن که پیامبـر را به حق برانگیخت بسختی درهم آمیخته خواهیـد شد تا این که عزیـزان بی‌جهت خوار شوند و خـوار شدگان بناحق عزّت یابند، افتادگان به ناحق بـه عقب باز گردند و عقب نگه داشته شـدگان جلو افتند. بـه خدا سوگند چیزی را پنهـان نکردم و ابداً دروغ نگفتم، من این روز و این وضع را از پیامبر شنیده‌ام.

آگاه باشید، گناهان، اسبهای سرکش و افسار گسیخته‌ای هستندکه سواران خود را وارد آتش می‌کنند. و تقوا و پرهیزکاری مرکب آرامی است که افسار خود را به دست سـوارش سپرده و او را وارد بهشت می‌کنـد حق و بـاطل هـر یك طرفـدارانی دارد. اگر بـاطل اکثریت دارد از قدیم چنیـن بوده است و اگر حق طـرفداران کمی دارد چه بسا همیشه چنین بوده است و کم اتفاق می‌افتد که حق طرفدار فراوان پیدا کند».

سیّد رضی دربارهٔ کلام امام(ع) می‌گوید: این کلام مختصر مواردی از نیکویی سخن را داراست که تحسین تعریف کنندگان از روی فهم به پایهٔ آن نمی‌رسد و بهره شگفتی از این کلام بیشتر از بهرهٔ خودپسندی است و در عین حال دارای ویژگیهایی از فصاحت است که تاکنون بر هیچ زبانی جاری نشده است و هیچ انسانی بر عمق آن اطلاع نیافته. کسی که از دانش فصاحت بهره‌ای ندارد آنچه ما دربارهٔ این کلام گفتیم درك نمی‌کند، مگر دارای ذوق سرشار باشد؛ و در هر صورت جز دانشمندان بلندی این سخن را درك نمی‌کنند.

امام(ع) در این قسمت از خطبه عبرت گرفتن را برای رعایت تقوا لازم دانسته و به صورت قضیّهٔ شرطیّه متّصله توجّه داده است که عبرت گرفتن وسیلهٔ رسیدن به تقواست. صورت‌قضیه‌شرطیّه متّصله چنین‌است: هرکس‌از پیشامدهای ناگوار عبرت بگیرد تقوا او را از افتادن در شبهات بازمی‌دارد چگونگی ارتباط بین عبرت گرفتن و تقوا به این صورت است: هرکس که در توجّه به حقایق، عقل راهنمایش باشد و نور بصیرت او را بر مشاهدهٔ آفات دنیا آماده‌سازد و از دگرگونی حالات عبرتها به دست آورد و از کسانی که همّت خود را به دنیا منحصر کرده و دنیا را جای همیشگی خود دانسته‌اند پندگیرد، خواهد دید که همهٔ امور دنیا باطل و سایه‌هایی زوال پذیرند. بنابراین خداوند ترس و تقوای خود را در دل چنین شخصی می‌افکند و این ترس از خدا او را از افکننده خود در امور باطل و بی‌دوام بازمی‌دارد و نور حق بر لوح نفسش به‌خاطر همین پند گرفتن می‌تابد.

بنابراین لازمهٔ تقوا به دور ماندن از شبهات است. امام(ع) با لفظ شبهات اشاره فرموده است به امور دنیوی باطل و بی‌دوام که حق و ثابت و بادوام تصوّر می‌شوند و قوّهٔ خیال امور باطل را به حق مشتبه می‌سازد و به همین دلیل شبهات را شبهات نامیده‌اند.

و می‌دانیم قوّهٔ تعقّلی کـه از اسارت هـوای نفس خارج باشـد بر تشخیص حق از شبهات نیرومند خواهد بود.

امام(ع) رابطهٔ عبرت و تقوا را با این جمله که :«من صحّت این حقیقت را برعهده می گیرم و درستی آن را ضمانت مـی‌کنم،» تأکید می‌کند و کلمهٔ «رهن» را به عنـوان استعاره بـرای این ضمانت بـه کار برده است چنـان‌که در قـول خدای تعالیٰ به همین معنی به کار رفته است که: کُلُّ نفسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَةٌ .

چه بسا حقیقت تقـوا بر انسان پوشیـده باشد، بدین لحـاظ تعریفی از تقوا آورده و می گوییم: تقـوا بر حسب عرف شرعـی به ترس از خداونـد تعالیٰ بستگی دارد. بـدین تـوضیح کـه شخص متّقی از آنچـه سبب دوری از خـدا و توجّـه بـه دنیا و زینتهای آن می‌شود پرهیز می‌کند و از روی قصد از خدا روی برنمی گرداند، و چنـان‌که دانستـه شده، تـرك و دوری از دنیـا زهد حقیقی استـو تقوا وسیلـهٔ آن است؛ بنابراین تقوا برترین قدرت برای نزدیکی به خدا و بزرگترین مانع بی‌توجّهی به خداست، تقوا به معنای ترس از خدا در اوّل سورهٔ نساءِ آمده‌است: یٰاایُّهاالناسِ اِتَّقُوا رَبَّکُمْ : «ای مـردم از خـدا بترسیـد»، و بـه همین معنی در اول سـورهٔ حجّ و شعرا نیز آمده است:اِذْ قٰالَ لَهُمْ اَخُوهُـمْ نوحٌ اَلٰا تَتَّقُونَ : وقتی که برادر آنها «نوح» بـه آنهـا گفت آیـا از خـدا نمی‌تـرسیـد؟؛ و همچنین در سخن هـود و صـالح و لـوط و شعیب بـه مـردمشان همیـن معنی منظور شـده، و در سـورهٔ عنکبـوت از قول ابـراهیم تـقوا بـه‌همین‌معنی آمـده اسـت: « اِذْ قٰال لَقَوْمِه اعْبُدُوالله وَالتَّقوُه »[۳]؛ «اِتَّقُوالله‌َحقَّ تُقٰاتِه»[۴]؛ تَزَوَّدُوا فَاِنَّ خیـرُالزّادِ التَّقْویٰ [۵]؛ در دیگر آیـات قرآن نیـز تقوا بـه همین معنی آمده است، هـرچنـد بعضی از مفسّران گـاهی تقـوا را به معنـای

۳ـ سورهٔ عنکبوت (۲۹): آیهٔ (۱۶): ابراهیم به قوم خود گفت خدا را بندگی کنید و از او بترسید.

۴ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۱۰۲): از خدا آن چنان که شایستهٔ اوست بترسید.

۵ـ سورهٔ بقره (۲): آیهٔ (۱۹۷): توشه برگیرید بهترین توشه ترس از خداست.

ایمان گرفته‌اند چنان‌که در این آیه آمده است: «اَلْزِمْهُم کَلِمةُ التَقْویٰ»[۶]، و گاهی تقوا را بـه معنـای توبه گرفته‌اند: « وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُریٰ اٰمَنُوٗا و اتَّقَوْا»[۷] و گاهی تقوا را به معنای تـرك معصیت گرفته‌انـد مانـند: «وَاْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ اَبْوابِهاٰ وَاتَّقُواللهَ»[۸].

حـال کـه معنای تقـوا را دانستی بدان که امـام(ع) آنها را به لزوم رعایت تقوا آگاه می‌کند کـه تقوا رهایی بخشنـده از شبهات است و بـه آنها یادآور می‌شـود که در شبهات غرقند که: اَلاٰ وَ اِنَّ بَلِیَّتَکُمْ قَـدْ عٰادَتْ کَهَیْأَتِهٰـا یَومَ بَعَـثَ اللهُ نَبِیَّهُ. مقصود حضرت از بلایای آنها تشتّت آرا و اختلاف‌نظر و نداشتن الفت و متّحد نبودن در یاری رساندن به دین خداست؛ آنها شبهـات القا شده از سوی شیطان را پذیرفتند و وسـوسه‌هـای شیطان را بـه دل راه داده و مغلوبـش شدنـد. و این از بزرگتـرین امتحـانـاتی است کـه خـداونـد بنـدگـان خـود را بـدان می‌آزمـایـد. دراین‌بـاره خداوندمتعال‌می‌فرماید: «وَنَبْلُوَکُمْ بِـالشَّرِّ وَالْخَیْرِ فِتْنَـةً وَ اِلَیْنٰا تُـرْجَعُون»[۹]. ایـنهـا شبـیه امـوری هـستنـدکـه در زمـان بـعثت پیامبر(ص) در میان مردم رواج داشت و در ضمنِ این گفتـار آنها را متـوجّه می‌سـازد که بـا داشتن این حالت، تقـوایی ندارند. بعد از آن که معلوم شده دوری از شبهات از لوازم تقواست بنابراین افتادن آنها به شبهات مـوجب سلب تقوا از آنها شده بود؛ امام(ع) بعـد از این که افتادن آنها را در شبهات به دلیل نداشتن تقوا بیان می‌فرماید با قسم جلاله در بلا افتادن آنها را به‌خاطر عدم یاری دین و پیروی از هـواهای نفسانی اعلام داشته و سه نوع بلا را به ترتیب زیر یادآور می‌شود:

۱ـ بَلْبَلَهْ: کنایه از کارهایی است کـه بنی امیّه و دیگر امرای ستمگر انجام

۶ـ سورهٔ فتح (۴۸): آیهٔ (۲۶): آنها را بر ایمان وادار کرد.

۷ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۹۶): و اگر اهل قرا ایمان بیاورند و توبه کنند.

۸ـ سورهٔ بقره (۲) آیهٔ (۱۸۹): از در خانه‌ها وارد شوید و معصیت نکنید.

۹ـ سورهٔ انبیا (۲۱): آیهٔ (۳۵): ما شما را با خیر و شرّ می‌آزماییم و به ما باز می‌گردید.

دادند مانند ایجاد غمهای کشنده، عدم امتیاز صالحان از ناصالحان، بالابردن موقعیّت اجتماعی اراذل و اوباش و خوار و پست ساختن بزرگان از مقام و منزلتی که داشتند.

۲ ـ **غَرْبَلَهْ**؛ گویا کنایه از درآمیختن آنها و مورد آزمایش قراردادن آنها به وسیلهٔ دشواریها و کشته شدن در راه خداست همچنان که بسیاری از صحابه و تابعین این چنین آزموده شدند. در این عبارت عمل آنها به غربال شدن آرد تشبیه شده است که خالص از ناخالص جدا می‌شود. به همین دلیل لفظ غربال برای آزمایش و جدا شدن حق از باطل استعاره آورده شده است. در دو جملهٔ فوق سجع متوازی وجود دارد.

۳ ـ افراد جامعه زیر و رو شوند چنان که محتوای دیگ به وسیلهٔ کفگیر زیرورو می‌شود تا افراد پایین جامعه بالا آیند و بالعکس. در این جا لفظ «سوط» برای منظور یاد شده استعاره به کار رفته، زیرا صاحبان جور که بعد از حضرت آمدند بر مردم ستم و اهانت روا داشتند و قواعد اجتماعی را به ضرر مردم تغییر دادند. جملهٔ سوم از نظر معنی به جملهٔ اوّل نزدیك است.

فرموده است: **وَ لَيَسْبِقَنَّ سٰابِقُونَ كانُوا قَصَّروا وَ لَيَقْصِرَنَّ سَبّاقُونَ كٰانُوا سَبَقُوا**

این سخن امام(ع) اشاره به تغییراتی است که در جریان حوادث زمان برای مردم پیش آمد. بعضی از شارحان **نهج‌البلاغه** گفته‌اند مقصود امام از مُقصِّران کسانی هستند که به سوی گروهی رفتند که آنها از یاری امام(ع) در آغاز امر پس از وفات رسول خدا، خودداری کردند و آنگاه امام(ع) را در زمان خلافتش یاری دادند و با آن حضرت در جنگها شرکت کردند. و منظور امام از سابقین کسانی هستند که امام(ع) را یاری ندادند و او را تنها گذاشتند و از او روی برتافتند و با او جنگیدند. احتمال دارد منظور امام(ع) عموم افرادی باشند که در گرویدن به اسلام سابقه داشتند ولی امام(ع) را یاری نکردند. بنابراین مقصّران با سابقهٔ

مخالفت کسانی هستند که بعداً عنایت الٰهی دست آنها را گرفت و توفیق جدیّت در طاعت‌خدا یافتند و از اوامر خداوند پیروی‌کردند و از ارتکاب‌نواهی‌خدا دوری جستند با این‌که درآغاز در یاری‌امام(ع) کوتاهی‌کردند. عکس‌اینها کسانی هستند که در آغاز امر در یاری امام(ع) و اطاعت خدا دامن به کمر زدند (مانند طلحه و زبیر) ولی بعداً هوای نفسانی آنها را از راه قبلی‌منحرف کرد و راه‌شیطان را پیمودند و در نتیجه سابقهٔ ایمانی آنها به تقصیر و انحراف از دین تبدیل شد.

فرموده است: **وَ اللهُ ما کَتَمْتُ وَ شَمَةً وَ لا کَذَبْتُ کِذْبَةً.**

امام (ع) سوگند یاد می‌کند که آنچه از پیامبر خدا دربارهٔ حوادث شنیده است پوشیده نمی‌دارد و هر حقیقتی که برای او بیان شده است و گفتنش مباح باشد بیان می‌کند و هرگز دروغ نمی‌گوید. و این سوگند گواهی است بر درستی خبرهایی که اتفاق افتاده یا بزودی اتّفاق می‌افتد و مقدّمه‌ای است برای آنچه پس از این خواهد بود، چنان که می‌فرماید: «من به امر خلافت و اجتماع و بیعت مردم با خودم از جانب پیامبر(ص)باخبر شدم.»

بیان این جمله برای نشان دادن تنفّر مردم از باطل و گرایش آنها به حق و پایداری آنها در پیروی از امام(ع) است. سپس آنها را به رعایت تقوا امر می‌کند و از عاقبتی که برایشان پیش می‌آید خبر می‌دهد که به‌طور حتم دچار بلا و شبهه می‌شوند، بنابراین لازم است‌که ازخطاها دوری کنند و به پرهیزگاری بپردازند و توجّه می‌دهد که خطا مقدمهٔ انحراف و تقوا مقدمهٔ نجات است که: **اَلا وَ اِنَّ الْخَطایا خیلٌ شُمُسٌ حُمِلَ عَلَیها اَهْلَها وَ خَلَعَتْ لِجُمُها فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِی النّار.**

نخست امام(ع) لفظ «خیل» را برای خطاها به کار می‌برد و سپس آن را به صفت نفرت‌آور چموش و سرکش و حالتی که مانع از سوار شدن انسان بر آن می‌شود توصیف فرموده که علاوه بر چموشی لجام گسیخته نیز هست. مناسبت استعاره روشن است، زیرا اسب چموش افسار گسیخته فراوان اتّفاق افتاده که

سوارش را به بیراهــه برده و به هلاکت رسانده است. همچنین مـرتکب خطا چون بر غیر نظام شـریعت رفتار می‌کند و زمام امور شریعت را رها سـاخته و به حدود دین عمل نمی‌کند سرانجام چنین وضعی افتـادن در بزرگترین مهلکه یعنی جهنّم است و این استعارهٔ لطیفی است.

فـرمـوده اســت: **اَلٰاوَاِنَّ التَّقویٰ مَطٰایٰاذُلُلٌ حُمِلَ عَلَیْهٰـا اَهْلُهٰاوَاُعْطُوااَزِمَّتَهٰا فَاَوْرَدَتْهُمُ الْجَنَّـةَ**

در این عبارت امـام(ع) لفظ «مطایا» را با صفـت زیبای «رام» که موجب میل به آن می‌شود استعاره آورده و هیـأتی را که زیبندهٔ سواره است یعنی در دست داشتن افسار تـرسیم فرموده است و بـا زمام به حدود شـریعت که پرهیـزگار آن را رعایت کرده و از آن تجاوز نمی‌کند اشاره کرده است و چون مرکب رام سوارش را طبق نظم شـایسته حرکت مـی‌دهد و از راه راست بیرون نمـی‌رود و دارای مهاری است که راکب می‌تـواند آن را از انحراف بازدارد، بنـابراین سوار خود را نهـایتاً به مقصد می‌رسانـد. تقوا نیز نسبت به متّقی چنین اسـت که سـالك الی‌الله به وسیلهٔ تقوا به آسـانی و آسودگی راه حق را می‌رود و در موارد هلاك بـر هوای نفس خود مسلّط است و از آن پیروی نمی‌کند، بنابـراین هوای نفس در اختیار او، و همچون مـرکب رامی است و رعـایت حدود خـدا سبب ایجـاد ملکـهٔ تقوا و استمـرار آن می‌شود و بدین‌سان تقوٰا شبیه مهاری است که مرکب نفس را به اختیار درمی‌آورد در این که تقوا صاحب خود را به سلامت به سعادت ابدی می‌رساند شبیه مرکبی رام است که سـوار خود را به مقصـد می‌رساند. در هـر دو مورد (تشبیه خطـا، به اسب چموش و تقوا بـه مرکب رام) استعارهٔ محسوس بـرای معقول است. پس از آن امام(ع) توضیـح می‌دهد که دو راه برای رفتن وجـود دارد: راه خطا و راه تقوا و پس از آن حق و بـاطل را بیان داشتـه و تقوا را همان حـق، و باطل را همـان خطا معرفی می‌فرمایـد. سپس می‌فرماید برای هر یك از راههـای حق و باطل راهروانی

است و برحسب آنچه در لوح محفوظ با قلم قضای الهی مقدّر شده است هر دسته راهی را می‌روند، چنان که رسول خدا(ص) فرموده است: «هرکس شایسته چیزی است که برای آن آفریده شده است.[۱۰]»

فرموده است: فَلَئِنْ اَمَرَالْباطِلُ لَقَديماً فَعَلَ وَ لَئِنْ قَلَّ الْحقُ فَلَرُبَّما وَ لَعَلَّ

این سخن به منزلهٔ این است که خود و پیروان حق را معذور دانسته است و فراوانی اهل باطل را مذمّت و نکوهش فرموده، زیرا کمی یاران حق در زمان خلافت علی(ع) چیز تازه‌ای نبوده است که من بکوشم آن را بر اهل باطل انکار کنم تا موجب شود که حق را نشنوند و عمل نکنند، و در سخن امام(ع) کلمهٔ «لَرُبَّما وَ لَعَلَّ» توجّه به این است که هر چند حق طرفداران اندکی دارد ولی امید است که زیاد شوند و افزودن کلمهٔ تمنّی بعد از رُبَّما که حرف تقلیل است خبر دادن از کمی یاران حق می‌باشد با امید زیاد شدن و آرزوی فراوان شدن طرفداران حق. و با عبارت، وَ لَقَلَّما اَدْبَر شيیءٌ وَ اَقْبل، بعید دانستن برگشت حق را به قوّت و کثرت بعد از ضعف و قلّت بیان می‌دارد، زیرا لازمهٔ از میان رفتن استعداد چیزی از میان رفتن وجود شیئی است. حقیقت نیز به قلوبی وارد می‌شود که باصفا بوده و آمادگی پذیرش آن را داشته باشند، بنابراین هرگاه اهل حق خود بمیرند و یا دلهایشان بمیرد استعداد حق کاهش می‌یابد و ضمیر باطنشان سیاه می‌شود. این جاست که نور حق شکسته می‌شود و سیاهی باطل به‌خاطر وجود زمینه و استعداد، فراوان می‌شود. روشن است که در چنین وضعیّتی بازگشت حق و نورانیّت آن پس از پشت کردن حق و روی آوردن ظلمت باطل، امر بعیدی است. احتمال بسیار اندکی است که زمینه و استعداد قبول حق بازگردد وامید می‌رود که حق با نیرومندی بازگردد و لوح و ضمیر دلها به وسیلهٔ انوار حق روشن شود و بر

---

۱۰ ـ کُلٌ میسّر لِما خُلِقَ لَهُ.

بـاطل حمله آورد و آن را از میـان ببـرد که بـاطل رفتنی است، و این کـار بز خـدا مشکل نیست.

امام(ع) در این کلام توجّه می‌دهد که مردم همراه حق باشند و بدان قیام و عمل کنند تـا حق به‌خاطـر زبونی آنها از میان نـرود که جبران آن بـرایشان ممکن نخواهد بود.

شُغِلَ مَنِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ أَمَامَهُ، سَاعٍ سَرِيعٌ نَجَا، وَ طَالِبٌ بَطِيءٌ رَجَا، وَ مُقَصِّرٌ فِي النَّارِ هَوَى. الْيَمِينُ وَالشِّمَالُ مَضَلَّةٌ، وَالطَّرِيقُ الْوُسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ عَلَيْهَا بَاقِي الْكِتَابِ وَ آثَارُ النُّبُوَّةِ، وَ مِنْهَا مَنْفَذُ السُّنَّةِ، وَ إِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ؛ هَلَكَ مَنِ ادَّعَى، وَ خَابَ مَنِ افْتَرَى. مَنْ أَبْدَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ، وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلاً أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَهُ لَا يَهْلِكُ عَلَى التَّقْوَى سِنْخُ أَصْلٍ، وَلَا يَظْمَأُ عَلَيْهَا زَرْعُ قَوْمٍ. فَاسْتَتِرُوا بِبُيُوتِكُمْ، وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ، وَالتَّوْبَةُ مِنْ وَرَائِكُمْ، وَلَا يَحْمَدْ حَامِدٌ إِلَّا رَبَّهُ، وَلَا يَلُمْ لَائِمٌ إِلَّا نَفْسَهُ.

جادّه: بزرگراه

ذات‌البین: حقیقت هر چیز

صَفحه: جانب، مقابل

خیبة: به مطلوب دست نیافتن

سنخ: اصل، اساس، مثبت، استواری.

«کسی که بهشت و جهنم را در پیش‌رو دارد سرگـرم اموری است (مردم در پیمودن این دو راه به سـه دسته تقسیم می‌شوند) دستـه‌ای (در زمینهٔ بهشت) تلاش می‌کنند و زود نجات می‌یابند. و دسته‌ای حق را طالبند و امیدوار آمرزشند ولی کُند حرکت می‌کنند و دسته‌ای دیگر در وظایف الٰهی کـوتاهی دارند و بالاخره به جهنم درخواهند افتاد.

به راست و چپ رفتن گمراهی است و راه وسط جـاده حقّ است که کتاب

خدا و سنّت نبوّت بر آن استوار است و خاستگاه سنّت و پایان همهٔ کارها بدان باز می‌گردد.

هر کس به ناحـق ادّعا کند هلاك می‌شود؛ هر کس بـر حق افترا ببندد زیان می‌بینـد و به مطلـوب نمی‌رسد؛ و هـر کس حقّ را اظهار کنـد هلاك می‌شـود. در نادانی شخص همین بس که قدر خود را نشناسد. هـر که بر تقوا استوار ماند هلاك نمی‌شود کِشتهٔ قومی کـه براساس تقوا باشد تشنه نمی‌ماند (هـر عملی که بر مبنای حق باشـد ضایع نمی‌شود.) بنـابراین در خانـه‌هایتان بمـانید و اختلافـات خود را اصلاح کنید که توبه در پشت سر شمـاست. هیچ کس جز پروردگارش را نستاید و هیچ نکوهشگری جز خودش را ملامت نکند».

ما این بخش از خطبه را قبلاً توضیح دادیم.

باید توجّه داشت که معنای جملهٔ اوّل این بخش از خطبه این است: آن که بهشت و جهنم را در پیش‌رو دارد در حقیقت دارای نوعی سرگرمی است که او را از اندیشهٔ غیر از بهشت و جهنّم باز می‌دارد. بنـابراین لازم است که به چیزی جز بهشت سرگرم نشود. مقصود این است که این سرگرمی وسیلهٔ رسیدن به بهشت و نجات از جهنم است، که کتاب آسمانی در این‌بـاره سخن گفته و پیامبران نیز بر این امر تأکید کرده‌اند.

امام (ع) با این جمله که بهشت و جهنم فرا روی شما قرار دارند به یکی از این دو امر اشاره کرده است:

۱ ـ مقصود این بـاشد که بهشت و جهنم مورد توجه‌انـد و انسان در مدّت عمرش بـه یاد آنهاست، زیـرا در پیش روی انسانها قـرار دارند و همیشه انـدیشهٔ انسان را به خود مشغول می‌دارند و هر کس بهشت و جهنم را تا این اندازه درنظر داشته باشد به غیر آن دو نمی‌پردازد.

۲ ـ پیش روی بـودن بهشت و جهنّم به این معنی بـاشد که چـون انسان از

آغاز تا انجام عمر به سوی خدا سفر می‌کنند و در پایان سفر ناگزیر یا به بهشت می‌رود یا به جهنّم، پس بهشت و جهنّم در این سفر پیش‌روی او هستند و به یکی از آنها می‌رسد. و آن که همیشه به سمت هدف معیّنی حرکت می‌کند چگونه سزاوار است به اموری بپردازد که برای این سفر مفید نیست.

حضرت فعل «شُغِلَ» را به صورت مجهول آورده است چون هدف در اینجا ذکر شغل می‌باشد و یا سرگرمی است که خداوند با ایجاد بهشت و جهنم و تشویق و ترساندن ازآنها فراهم آورده است. بنابراین نایب فاعل (خداوند) به دلیل عظمت و بزرگی یا ظهور، ذکر نشده است سپس امام(ع) مردم را به لزوم پرداختن به بهشت و جهنّم توجه داده و در این ارتباط مردم را به سه دسته تقسیم کرده است که:

فرموده است: **سٰاعٍ سَرِيعٌ نجٰا، طٰالبٌ بَطيءٌ نَجٰا، و مُقَصِّرٌ فِي النّٰارِ هوىٰ.**

دلیل منحصر کردن مردم به این سه دسته این است که مردم بعد از انبیا یا طالب خدا هستند و یا تارك او. خداجویان یا به نهایت سعی و کوشش و توان، در رسیدن به رضای حق می‌کوشند و یا در این باره سستی و سهل‌انگاری می‌کنند، بنابراین خداجویان دو دسته و تارکان خدا یك دسته‌اند که بیشتر از این تقسیم نیست. البته خداجویان دارای درجات و مراتب مختلفند.

دستهٔ اوّل، رستگارانی هستند که گوی سبقت را از همگان ربوده و از عذاب رهایی می‌یابند چنان‌که خداوند فرموده است. «**انَّ الْمتَّقينَ فى جنّاتٍ وَ نَعيمٍ فٰاكِهينَ بمٰا اٰتيٰهم رَبُّهُم وَ وَقيٰهُم رَبُّهُم عَذٰابَ الجَحيم**»[۱].

دستهٔ دوّم خداجویانی هستند که در راه رسیدن به رضای حق کوتاهی می‌کنند. اگر انبیا را قسم چهارمی ندانیم چون (خطبه، مردم را به پنج دسته

۱ ـ سورهٔ طور (۵۲): آیهٔ (۱۷): همانا پرهیزگاران در بهشت و نعمت خواهند بود و بدانچه خداوند به آنها داده و آنها را از عذاب جهنم رهانیده خوشحالند.

تقسیم کرده)، پیامبران از همین دسته اوّل به شمار می‌آیند.

دستهٔ سوّم کسانی هستند که در اطاعت خدا کوتاهی دارند و پیروی از شیطان را برگزیده‌اند، عنان اختیارشان به دست شیطان است و هرگاه شیطان بخواهد آنها را از راه خدا بازمی‌دارد و به پرتگاه هلاکت و منزل شقاوت می‌افکند و روشن‌است‌که چنین شخصی در آتش خواهد بود خداوند در این‌باره می‌فرماید: **«فَأَمّا الَّذین شَقُوا فَفِي النّارِ لَهُمْ فِيها زَفيرٌ و شَهيقٌ خالِدينَ فيها ما دامَتِ السّمواتُ وَالارضِ اِلاّ ماشاءَ رَبُّكَ، اِنَّ ربَّكَ فعّالٌ لِما يُريد»**[۲].

قسم دوّم؛ دارای دو صفت است که از دو جهت پستی و بلندی او را فرا می‌خوانند. خواستن بهشت او را به سمت عُلوّ به حرکت در می‌آورد که راه خدا را بپیماید هرچند این گرایش به سمت علوّ در او ضعیف باشد و دست شیطان او را به فرومایگی و پستی می‌کشاند، مگر این که امید او به عفو خدا دستش را بگیرد و خداوند به دیدهٔ رحمت به او بنگرد. اگر به حرکت کند و ضعیفش رحمت خدا اضافه شود احتمال سلامت وی بیشتر و به علوّ درجه نزدیکتر می‌شود.

اینك لازم است برای توضیح آنچه گفتیم به حقیقت امیدواری اشاره کنیم:

رجا و امیدواری عبارت است از آسایش نفس برای انتظار آنچه نزدش محبوب و پسندیده است. امیدواری حالتی است که برای نفس از روی علم حاصل می‌شود و عملی را اقتضا می‌کند. بدین بیان که آنچه را نفس از امور پسندیده یا ناپسند تصوّر می‌کند سه حالت دارد: یا درگذشته وجود داشته یا در حال وجود دارد و یا در آینده به وجود خواهد آمد. اگر شئ مورد توجه نفس در گذشته وجود داشته است و اکنون نفس بدان توجّه می‌کند، این حالت نفس

---

۲ ـ سورهٔ هود (۱۱): آیهٔ (۱۰۶): کسانی که شقی و بدبخت شدند به آتشی گرفتار شدند که دارای شعله و صدای وحشتناك است تا زمانی که زمین و آسمان برقرار باشند در جهنم خواهند ماند مگر آن که خداوند آنها را نجات دهد زیرا پروردگار آنچه بخواهد می‌کند.

را «ذکر» می‌گویند؛ و اگر شئ مورد توجّه نفس در حال موجود باشد آن را «وَجْد» می‌نامند، زیرا نفس آن را در حال درك می‌کند. و اگر شئ مورد توجّه چیزی است که به گمان غالب در آینده به‌وجود می‌آید و نفس به نوعی بدان بستگی دارد آن را انتظار یا توقّع می‌نامند. حال اگر شئ مورد انتظار امر ناپسندی باشد از ناحیهٔ آن در دل رنجی حادث می‌شود که آن را خوف می‌نامند. و اگر شئ مورد انتظار مطلوب و محبوب باشد که از دلبستگی و یادآوری آن برای نفس لذّت و آسایشی به‌وجود آید آن آسایش را امیدواری می گویند لزوماً برای اشیای مورد توقّع باید علل و عواملی باشد، چنانچه بیشتر اسباب و عوامل آن فراهم باشد امیدواری صدق می‌کند و چنانچه با نبودن اسباب و عوامل منتظر آن باشد بهتر است آن را غرور و حماقت بنامیم. و اگر وجود یا عدم اسباب وعوامل آن معلوم نباشد آرزو بر آن بیشتر صدق می‌کند تا انتظار داشتن آن.

(با توضیحی که در مورد رجا داده شد) باید دانست که عرفا می‌گویند دنیا مزرعهٔ آخرت است. نفس به منزلهٔ زمین و بذر آن معارف الٰهی است، و سایر عبادتها به منزلهٔ اصلاح زمین آماده کردن برای زراعت و آبیاری کردن آن می‌باشد. بنابراین نفسی که غرق در محبّت دنیا باشد همانند زمینی شوره‌زار است که به دلیل آمیختگی با نمك قابل کشت و زرع نباشد. روز قیامت روز برداشت محصول است و برداشت محصول جز با افشاندن بذر ممکن نیست، چنان‌که کشت در زمین شوره‌زار سودمند نیست، ایمان با پلیدی نفس و بدی اخلاق سودمند نیست، پس شایسته این است که امیدواری بنده به رضایت خدا، مقایسه شود با امیدواری کشاورز به برداشت محصول. و همان‌طور که کشاورز طالب زمین آماده و بذر نیکو می‌باشد و از بذر آفت‌زده و نامناسب دوری می‌کند و زراعت را با آبیاری و مواظبت بموقع نگهداری می‌کند و آن را از گیاهان هرز و

زاید پاك می‌سازد و از خداوند می‌خواهد که آن را از آفات آسمانی مانند برق و غیره حفظ کند تا به کمال برسد و این امیدواری بجایی است و سزاوار است آن را امید نامید، زیرا گمان دارد که از این زراعت به مقصدش برسد. و همچنین اگر کشاورزی در بذرافشانی تأخیر داشته باشد و در اوّل وقت کشاورزی مبادرت به کشت نکند و یا در تهیهٔ بعضی از عوامل کشاورزی کوتاهی کرده باشد، با این وصف باز هم می‌تواند از جملهٔ امیدواران باشد. ولی اگر برای کشت بذری مناسب به‌دست نیاورده، یا بذر را در زمین شوره‌زار، یا در زمینی که پر از بوته‌های بیگانه است بپاشد آنگاه انتظار برداشت محصول هم داشته باشد، این انتظارحماقت است. بنابراین اسم امید در موردی است که تمام یا بیشتر اسباب امیدواری را که تهیّه آنها در اختیار اوست فراهم کند و جز اموری که در اختیار خداست «مانند برطرف کردن آفات آسمانی» باقی نماند و رفع آنها را از خداوند طلب کند همچنین است حال بنده‌ای که بذر معارف الهی را در سرزمین نفسش در زمان خود، یعنی از زمان بلوغ تا پایان عمر، بکارد و با طاعات و عبادات آن را آبیاری کند و در پاکیزگی نفسش از زشتیهای اخلاق رذیله‌ای که مانع نموّ علم و زیادی ایمان می‌گردد بکوشد و از فضل خداوند انتظار داشته باشد که او را در این راه تا زمان رسیدن به مقصود و برداشت نتیجه پایدار بدارد. اگر چنین باشد انتظار چنین کسی همان امیدواری پسندیده و مقام سابقین در ایمان است. ولی اگر بذر ایمان را در نفس بیفشاند امّا در فراهم آوردن بعضی اسباب و عوامل آن کوتاهی کند، و یا در بذر و آبیاری به نوعی اهمال بورزد که‌موجب‌ضعف محصول شود، سپس امید برداشت محصول داشته‌و به فضل خدا امیدوار باشدکه محصول را برای او مبارك گرداند که خدا رزّاق و دارای قدرت برتر است، بر چنین کسی نیز «امیدوار» صدق می‌کند، زیرا بیشتر اسباب لازم را برای کشت و زراعت فراهم کرده و این چنین شخصی به عنوان قسم دوم، یعنی امیدوار کُند عمل در عبارت

امام(ع) ذکر شده است.

ولی اگر از قواعد ایمان چیزی را در نفس خود به‌وجود نیاورد، یا به وجود بیاورد ولی آن را با طاعات و فرمانبرداری خدا آبیاری کند، و یا نفس خود را آلوده به اخلاق رذیله رها سازد و در به دست آوردن آفات دنیا اصرار ورزد، و با این وصف امید مغفرت و فضل خدا را داشته باشد، این انتظار خودفریبی است و امید حقیقی به حساب نمی‌آید. این همان قسم سوّمی است که امام(ع) فرمود مقصّر است که در تهیّهٔ اسباب زراعت و به دست‌آوردن توشهٔ آخرت کوتاهی کرده و هلاك شونده‌ای است که در روز قیامت با حسرت و پشیمانی خواهد گفت: «يَقُولُ يٰا لَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيٰاتِى فَيَوْمَئِذٍ لاٰ يُعَذِّبُ عَذابَهُ اَحَدٌ وَ لاٰ يُوثِقُ وَثٰاقَهُ اَحَدٌ»[۳].

در این معنی شاعری گفته است: «اِذا اَنْتَ لَمْ تَزْرَع وَ عٰايَنْتَ حٰاصداً نَدَمْتَ على التفريط فى زَمَنِ البذر»[۴].

رسول خدا(ص) فرموده است: «احمق کسی است که از هوای نفسش پیروی کند و در عین حال از خداوند متعال امید رحمت داشته باشد[۵].» و باز فرمود: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الكِتٰابَ يَأْخُذونَ عَرَضَ هٰذَا الاَدْنٰى وَ يَقُولوُنَ سَيُغْفَرُ لَنٰا»[۶].

علّت این که امام(ع) قسم دوّم را امیدوار دانسته چنان که دانستی آنها در

۳ـ سورهٔ فجر (۸۹): آیه (۲۶) یعنی: ای کاش برای زندگی آخرتم از پیش چیزی مهیا می‌کردم درآن روز هیچ‌کس چون او عذاب نمی‌شود و چون او به بندهای محکم بسته نمی‌شود.

۴ـ هرگاه زراعت نکرده باشی و ببینی که درو کننده‌ای سرگرم درو کردن است بر وقت تلف کردنت در زمان بذرافشانی پشیمان می‌شوی.

۵ـ الا حمقُ مَنِ اتَّبَع نَفْسُهُ هَواهٰا و تَمَّنى على الله

۶ـ سورهٔ اعراف (۷): آیهٔ (۱۶۹): بعد از آنها مردمی آمدند که وارث کتاب بودند و به ظواهر دنیای پست سرگرم شدند و با این حال می‌گفتند خدایا ما را بیامرز.

عمل ناتوان بودنـد و اسباب رسیدن به رستگاری را کم فراهم کـرده بودند. به این سه قسم قرآن کریم اشاره فرموده است که: «فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بالخَیْراتِ بِـاذْنِ الله ذٰلکَ هُوَالفَضْلُ الْکَبیرُ» [7] اگر چه قسم اوّل و دوّم در مفهوم رجاء مشترکند ولی در رتبه و منزلت با هم اختلاف دارند.

فرموده است: اَلْیَمینُ وَ الشِّمالُ مَضِلَّه وَالطَریقُ الْوُسْطیٰ هِیَ الْجادَّةُ

پس از آن که امام (ع) مردم را بـه سابقین و لاحقین و مقصِّرین تقسیم کرد اشاره به راهی کرده است که خداوند مـردم را بر آن راه هدایت فرموده و برای آنها نشانه‌های هدایت را برافراشته تا از وسـاس شیطان رهایی یافته و سالم به پیشگاه خداوند باز آیند و راه حق را از راه باطل و گمـراهی بازشناسند و چون دانستی که راه رهروان به سـوی خداوند متعال علم و یا عمل است (بایـد بدانی که) علم راه نیروی نظری است وعمل راه نیروی عملی و هر یك از این دو، همچنان‌که دانستی دو جنبهٔ نـاپسند افراط و تفـریط دارد و راه وسط آنها تعادل و طـریق میانی است برای کسانی که هدایت یافتـه‌اند و جادّه روشنی است و این همان راهی است که حکمتهای کتاب الٰهی بر آن استوار است و آثار نبوّت و سنّت پیامبر نیز بر همین راه است کـه سنّت از آن پیدا شـده و پایـان کار مردم در دنیـا وآخرت بـر این راه است، زیرا مبدأ سنّـت و سبب انتشار آن در میان مردم عدالـت است و سرانجام کار مـردم به عدالت بـاز می‌گردد. چون نظام امـور مردم در دنیا مبتنی بـر قوانین شرعی اسـت و عاقبت امور مـردم نیز بـه همین قوانین و قـواعد که عیـن عدالت است بستگی دارد و در آخـرت نیز بـه سبب همین عـدالت، زیـان زیانکـاران و سعادت رستگاران تعیین مـی‌شود، پس آن که به راه عدالـت رود و در ایّام عمرش بـه عدالت تمسّـك جویـد بـرای او بهشت نعیم مقرّر مـی‌شود و هـر کس از راه

۷ـ سورهٔ فاطر (۳۵) آیهٔ (۳۲): بعضـی بر خود ستم می‌کنند، بعضی معتـدلند و بعضی چنان کـه خدا خواسته در انجام خیرات پیشی می‌گیرند و این بخششی بزرگ است.

عدالت منحرف شود و از حدود آن تجاوز کند در آتش جهنّم به عذاب دردناك مبتلا خواهد شد، و هريك از دو طرف افراط و تفريط نسبت به عدالت، همان يمين و شمالِ جادّهٔ وسط است که راههای گمراهی‌اند برای کسانی‌که بدانها روی آورند و جایگاه‌هلاکت‌اندبرای‌آنهاکه‌در آنها قدم بگذارند.

فرموده است: هَلَكَ مَنِ ادَّعىٰ وَ خابَ مَنِ افْتَرىٰ.

این کلام امام(ع) ممکن است معنای دعایی داشته باشد و یا معنای جملهٔ خبری، بدین معنی که: هلاك باد آن که ادّعای چیزی را دارد که اهل و شایستهٔ آن نیست. مقصود از هلاك، هلاکت اخروی است. و ناکام و ناموفّق باد کسی که دروغ می‌گوید، یعنی آن که دروغ را وسیلهٔ رسیدن به مطلوبش قرار می‌دهد به مطلوبش دست نیابد.

باید توجّه داشت که ادّعا یا مطابق واقع است یا نیست.

ادّعایی که مطابق با واقع نیست حرام است.

ادّعای مطابق با واقع دو صورت دارد:

یا نیاز به چنان ادّعایی هست یا نیاز نیست،

در صورتی که ادّعا از روی نیاز باشد مباح است،

ادّعایی که نیاز بدان نباشد حرام است.

دلیل حرمت ادّعای غیر مطابق با واقع این است که یا از روی عادتِ دروغ‌گویی است و یا از روی جهل مرکب نسبت به مورد ادّعاست که به دلیل وجود شبهه، که در ذهنش رسوخ یافته پدید آمده است. و هر دوی اینها از بزرگترین اخلاق ناشایست و از بالاترین گرفتاریهای آخرت است.

امّا ادّعای مطابق با واقعی که از روی نیاز نباشد به این دلیل حرام است که انسان از روی خودخواهی چنین ادّعایی را اظهار می‌دارد و از موارد هلاکت است چنان‌که رسول خدا(ص) فرموده است: «هلاك کننده‌ها سه چیز است: اطاعت از

حرص، پیروی از هـوای نفس، و کسی که به خود ببـالد و عجب کند.[8]» (این در مورد کسی است که ادّعای بیجا کند). و امّا در مورد ناکامی شخص مفتری؛ افترا عبارت از تظاهر به خُلقی است که واقعیّت ندارد و روشن‌است‌که دروغ در آخرت بی‌نتیجه است ولی در دنیـا گاهی دارای نتیجه است و گـاهی نیست. در صورتی که دارای نتیجه باشد چون ناپایدار است و موجب خشم خدا، پس مثل این است که ثمر نـدارد و شخص مفتری ناامیدتر است از کسی که اصلاً سودی ندارد. آن که با دروغ و افترا طالب سودی است به هر حال زیانکار و ناامید است.

بعضی از شارحان نهج‌البلاغه گفته‌اند که مقصـود امام(ع) این است که هر که بدون استحقـاق ادّعای امامت کند هلاك می‌شود. و کسی کـه در مورد امامت افترا بزند ناامید می‌شود. اینان سخن خود را این‌گونه تأیید کرده‌اند که امام(ع) در این خطبه فراوان به امر امامت پرداخته است.

فرموده است: **مَنْ اَبْدیٰ صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ [عِنْدَ جُمْلَةِ (جَهَلَةِ) النّاس] وَ کَفیٰ بِالْمَرءِ جَهْلاً اَنْ لاٰ یَعْرِفَ قَدْرَهُ**

این جمله بـرای آگاه کردن مـردم است به این حقیقت که هـر کس بی‌پروا حقّ را در مقـابل هر بـاطلی اظهار کنـد و عقیدهٔ جـاهلان را رد کنـد و آنها را در زمانـی بر تلخی حق و دشـواری آن وابدارد از دست و زبـان جاهـلان در معرض هلاکت قرار می‌گیرد، زیرا کسی کـه مکروه را پشت سر انداخته و در نکوهش آن می‌کوشد، جزو آنان محسوب نمی‌شود.

سپس امام(ع) به جهل اشـاره فرموده و کمترین درجـهٔ آن را یاد کرده چنین فرموده‌اند کـه کمترین درجهٔ جهل برای پستی شخص کفایت می‌کنـد چه رسد به زیاد آن، و کمترین مقـدار جهل آن است که انسان مقام و منزلت خود را در بین

۸ـ ثلاث مهلکات: شُحٌّ مُطاع، وَ هویً مُتَّبَعٌ، و اعجابُ المرء بنفسه.

مردم نشناسد و ارزش خود را نسبت به آحاد مردم بررسی نکند و همین مقدار از جهالت برای هلاکت انسان کافی است، زیرا نشناختن خود، منشأ بسیاری از صفات پست و نابود کننده است مانند خود بزرگ‌بینی، به‌خود بالیدن و سخن باطل گفتن و نیز با وجود نقص، ادّعای کمال کردن، و در بیشتر احوال از حدّ خود تجاوز کردن، چنان‌که علی(ع) در جای دیگر می‌فرماید: «خدا بیامرزد کسی را که قدر خود را بشناسد و از حد خود تجاوز نکند[۹].»

در این کلام مقصودامام(ع) ایجاد نفرت کردن از جهل در بین مردم است، تا به مقداری که به شناخت جهل دست می‌یابند، خود را برای رعایت حق خالص کرده و آن را یاری کنند، و چه بسا که از این کلام امام(ع): مَنْ اَبْدیٰ صَفْحَته... چگونگی توجه دادن و مأنوس ساختن سرشت جهّال به حقیقت، فهمیده شود. بدین توضیح که سزاوار نیست تمام حقایق یکباره و بدون پرده برای نادانان عرضه شود، زیرا بیان کلیّهٔ حقایق موجب تنفّر آنها و برهم ریختگی نظام زندگیشان می‌شود، بلکه لازم است آنها اندك اندك و بتدریج با حقایق انس گیرند. انس گرفتن آنها با حقیقت در بعضی امور به دلیل دشواری حق نسبت به فهمشان یا نسبت به استحکام اعتقاد باطلشان که در برابر حق دارند، موجب می‌شود که باطل را در ظاهر حق، وسیلهٔ فریب قرار دهند. چنان‌که این نوع برخورد با جهّال در قرآن کریم و سنّت پیامبر وارد شده که عبارت است از صفاتی که جسم بودن خدا را می‌رساند و چیزهایی که دربارهٔ خداوند متعال روا نیست که بر ظاهرش حمل شود. البتّه حمل این صفات بر ظاهر، آن چنان که نادانان مردم گمان می‌کنند، امری باطل است ولی چون همین ظاهر سبب نزدیکی وعلاقه‌شان به وجود خالق می‌شود و باعث نظم امورشان می‌شود در شریعت وارد شده است.

۹ـ رحم الله اِمْرَءً عَرَفَ قدره و لم تبعّدَ طوره.

فرموده است: **لا يَهلِكُ عَلَى التَّقوىٰ سِنخُ اَصْلٍ وَ لا يَظْمَأُ عَلَيْها زَرْعُ قَوْمٍ.**

در این قسمت امام(ع) به دو طریق لزوم تقوا را تذکّر می‌دهد:

یکی آن که هـر اصلی که بر تقوا بنیـاد شود محال است که خـراب شود و بنیان‌گذار آن زیان بیند، چنان‌کـه خداوند متعال فرموده است: «**اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلىٰ تَقْوىٰ مِنَ اللهِ وَ رِضْوانٍ خَيْرٌ اَمْ مَنْ اَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلىٰ شَفا جُرُفٍ هارٍ**»[۱۰].

دوّم، آن که هـر کس برای آخرت کشت کند و معـارف الٰهی را در سرزمین نفس خود بکـارد یا مثلاً کـارهای دنیوی انجـام دهد. مـانند اعمالی کـه مصالح زندگی مادّی انسان را تأمین می‌کند، و آن را به آب تقوا سیراب کند و تقوا را اصل قـرار دهـد، بر چنین زراعتی تشنگـی عارض نمی‌شـود بلکـه قـویترین سـاقـه و پاکیزه‌ترین میوه از آن به دست می‌آید.

به کار بـردن کلمه «زرع» و اصل در عبارت امـام(ع) کنایـه است از آنچه بیان کردیم.

فرموده است: **فَاستَتِروُا بِبُيُوتِكُمْ وَ اَصْلِحُوا ذاتَبَيْنِكُمْ وَ التَّوْبَةُ مِنْ وَرائِكُمْ.**

چنـان کـه دانستی این بخش در خطبـه، قبل از جملـهٔ **مَنْ اَبْدىٰ صَفْحَتَهُ للحقّ هَلَكَ** می‌باشد و نیز قبل از جمله‌ای کـه دلالت بر تهدید دارد آمده است و آن جملهٔ تهدیـدآمیز این است: «آگاه باشید خداونـد تربیت این امّت را شلّاق و شمشیـر قرارداده است و هیچ امـامی بـرای تربیت جـامعـه از شمشیر و شـلّاق صرفنظر نمی‌کند. بنـابراین در خانه‌های خود بمانید». این در خـانه ماندن سبب ریشه‌کن شـدن اساس فتنه از بین آنهـاست. لزوم در خانـه ماندن بـرای این بوده است تا اجتماع تشکیل نشود و سبب فخر فروشی و مشاجره و تنفّر نشود. از میان بـرخاستن فتنـه سببی است برای اصـلاح بین مردم و لـذا امام(ع) می‌فـرمایـد در

۱۰ ـ سورهٔ توبه (۹): آیهٔ (۱۰۹): آیا کسی که کارهـای خود را بر تقوای خدا و رضایت او بنیان نهد بهتر است یا کسی که کارهای خود را بر بنیادی سست و متزلزل بنا نهد.

خانه‌هایتان بمانید و بین خود را اصـلاح کنید. و پس از آن می‌فرماید:«برای توبه و بازگشت به خدا فرصت خواهید داشت». این جملهٔ امام(ع): **اَلتَّوبَةُ مِنْ وَرٰائِكُمْ** معصیت کـاران را تـوجّه می‌دهـد کـه بـه توبـه بـازگردنـد و در میـدان معصیت قدم‌نگذارندوازپیـروی‌شیطان‌دوری‌کنند.مقصوداز این‌که،توبـه‌پشت‌سرشماست، این است که هـرگاه جـاذبه‌های الٰهی قلب بنـده‌ای را بربـاید به گـونه‌ای او را از معصیت دور می‌کند کـه از گناه اعراض کنـد و با تمـام وجود به قبلـهٔ حقیقی که جایگاه ابراز ندامت است بازگـردد، در این صورت اطلاق توبه صحیح است. و با تـوجّه به ایـن معنای توبـه، منظور از «وراء» ورای عقلی است، و ورای بـــدین معنی بهتر است از قول کسانی که آن را به معنای پیش‌رو دانسته‌اند.

فرموده است: **وَ لاٰ يَحْمَدُ حٰامِدٌ اِلاّٰ رَبَّهُ وَ لاٰ يَلُمْ لاٰئِمٌ اِلاّٰ نَفْسَهُ**

در این عبارت امام(ع) توجّه می‌دهد کـه سپاس و حمد شایستهٔ خداست نـه جز او و این کـه خـدا منشأ هـر نعمتی است. و بـدان سبب سزاوار ستـایش می‌شود، که درگذشته به این حقیقت اشاره کرده‌ایم.

کلام امام(ع) همچنین اشاره دارد بر این که نفس را فقط هنگام انحراف از قبلهٔ حقیقی و پیروی از ابلیس و پذیرش دعوت او بدون اختیار باید ملامت کرد و به این دو واقعیّت قرآن کـریم اشاره فرموده است آنجا که می‌فـرماید: «**مٰا اَصٰابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَ مٰا اَصٰابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** »[۱۱].

بنابراین هـر نیکی که به بندگـان برسد از جانب خـداست و به همین دلیل خداوند شایستهٔ حمد و سپاس است و هر بـدی که به انسان برسد از جانب خود انسان است، و به همین دلیل ملامت و سرزنش متوجّه خود اوست.

و امّا سخن سیّد رضی (رحمة الله علیـه) که فرمود: **اِنَّ فی الْكَلاٰمِ مِنْ مَواقِعِ**

۱۱ ـ سورهٔ نساء (۴): آیـهٔ (۷۹) یعنی: هر چه از نیکی به تو رسد از جانب خـداست و هر بدی رسد از جانب خودت می‌باشد.

اَلْإِحْسانِ مالا تَبْلُغُه مَواقِع الاِستحسان، الی‌آخره. همانا کلام امام(ع) در جایگاهی از زیبایی قرار دارد که کلام عرب و یا اندیشهٔ انسان بدان پایه نمی‌رسد و آن را درك نمی‌کند.

کلمهٔ احسان مصدر است و عرب هرگاه کسی کارنیکی انجام دهدمی گوید: **اَحْسَنَ الرَّجُلُ اِحْساناً**. مقصود از مواقع الاحسان زیباییهایی است که گوینده، آن را در سخن به کار می‌برد و مقصود از مواقع‌الاستحسان دو معنی است: یا بدین مفهوم است که سخن‌عرب زیباییهای کلام امام را ندارد و بدان پایه از زیبایی نمی‌رسد. و یا بدین‌معنی است‌که فکر انسانها بدان‌حدنیست‌که زیباییهای کلام امام(ع) را درك کند. **وَ اِنَّ حَظَّ العَجَبِ منه اَکْثَرُ مِنْ حَظِّ الْعَجَبِ** به مقصود سیّدرضی از بیان این جمله این است که تعجّب فصحا از حُسن و زیبایی سخن امام بیشتر از تعجّبی‌است‌که از برداشت خود دارند به این توضیح که زیباییهای‌کلام امام(ع) بیشتر از قدرت بیان آنهاست. فصحا زیباییهای فراوانی را از کلام امام(ع) درك می‌کنند ولی قدرت بیان همهٔ آنچه درك می‌کنند ندارند، بنابراین سخن امام(ع) فصحا را بیشتر از آنچه خود درك می‌کنند و قادر به بیان آن هستند به تعجّب وامی‌دارد.

یا مقصود این است که زیباییهای سخن امام(ع) فراتر از علاقه و میل آنها به دریافت زیباییهای کلام امام(ع) است.

بقیّهٔ سخنان سیّد رضی روشن است و نیازی به توضیح ندارد.

۱۶ ـ از سخنان آن حضرت است

در توصیف کسی که بر مردم حکمرانی می‌کند و شایستگی آن را ندارد.

إِنَّ أَبْغَضَ الْخَلاَئِقِ إِلَى اللهِ رَجُلاَنِ: رَجُلٌ وَكَلَهُ اللهُ إِلَى نَفْسِهِ فَهُوَ جَائِرٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ، مَشْغُوفٌ بِكَلاَمِ بِدْعَةٍ، وَدُعَاءِ ضَلاَلَةٍ، فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنِ افْتَتَنَ بِهِ، ضَالٌّ عَنْ هَدْيِ مَنْ كَانَ قَبْلَهُ، مُضِلٌّ لِمَنِ اقْتَدَى بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَبَعْدَ وَفَاتِهِ، حَمَّالٌ خَطَايَا غَيْرِهِ، رَهْنٌ بِخَطِيئَتِهِ. وَرَجُلٌ قَمَشَ جَهْلاً مُوضِعٌ فِي جُهَّالِ الْأُمَّةِ، عَادٍ فِي أَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ، عَمٍ بِمَا فِي عَقْدِ الْهُدْنَةِ قَدْ سَمَّاهُ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِمًا وَلَيْسَ بِهِ، بَكَّرَ فَاسْتَكْثَرَ مِنْ جَمْعٍ مَاقَلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ، حَتَّى إِذَا ارْتَوَى مِنْ آجِنٍ، وَاكْتَنَزَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ؛ جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا ضَامِنًا لِتَخْلِيصِ مَا الْتَبَسَ عَلَى غَيْرِهِ؛ فَإِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ هَيَّأَ لَهَا حَشْوًا رَثًّا مِنْ رَأْيِهِ، ثُمَّ قَطَعَ بِهِ، فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ نَسْجِ الْعَنْكَبُوتِ: لاَيَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ: فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ، وَإِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ، جَاهِلٌ خَبَّاطُ جَهَالاَتٍ عَاشٍ رَكَّابُ عَشَوَاتٍ لَمْ يَعَضَّ عَلَى الْعِلْمِ بِضِرْسٍ قَاطِعٍ يُذْرِي الرِّوَايَاتِ إِذْرَاءَ الرِّيحِ الْهَشِيمِ لاَمَلِيءٌ وَاللهِ بِإِصْدَارِ مَاوَرَدَ عَلَيْهِ، وَلاَهُوَ أَهْلٌ لِمَا فُوِّضَ إِلَيْهِ لاَيَحْسَبُ الْعِلْمَ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَهُ، وَلاَيَرَى أَنَّ مِنْ وَرَاءِ مَا بَلَغَ مَذْهَبًا لِغَيْرِهِ، وَإِنْ أَظْلَمَ أَمْرٌ اكْتَتَمَ بِهِ لِمَا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ، تَصْرُخُ مِنْ جَوْرِ قَضَائِهِ الدِّمَاءُ، وَتَعِجُّ مِنْهُ الْمَوَارِيثُ إِلَى اللهِ أَشْكُو مِنْ مَعْشَرٍ يَعِيشُونَ جُهَّالاً، وَيَمُوتُونَ ضُلاَّلاً لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلاَوَتِهِ، وَلاَسِلْعَةٌ أَنْفَقُ بَيْعًا وَلاَأَغْلَى ثَمَنًا مِنَ الْكِتَابِ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلاَ عِنْدَهُمْ

أَنْكَرُ مِنَ الْمَعْرُوفِ، وَ لاَأَعْرَفُ مِنَ الْمُنْكَرِ.

وَ كَلَهُ إِلٰى نفسه: او را بر نفس خویش واگذاشت.

اَلْجائر:کسی‌که از راه منحرف‌شده‌است.

فلانٌ مَشغوفٌ: با(غ) دل فلانی را محبّت فراگرفته. مشعوف با (ع) یعنی کسی که دلش به چیزی مشغول شده است.

اَلْقَمشُ: جمع‌آوری چیزهای متفرّق است، «و مصدر می‌باشد» و پس از آن که چیزهای پراکنده جمع شد قماش نام دارد «جمع قماش، اقمشه است».

مُوضَعٌ: مطرح، پراکنده.

مُوضِعٌ: شتاب کننده.

اَلْغارّ: بی‌خبر، غافل.

اَغْباشُ اللَّیل: تاریکی شب. بنا به قول ابوزید غَبَش‌یعنی‌باقیماندهٔ‌شب. بعضی‌اغباش الفتنه را اغطاش الفتنه روایت کرده‌اندو غَطَش به معنای‌تاریکی است.

اَلْهُدْنَة: صُلح، آشتی

اَلْمُبْهَمَات: مشکلات، و امور مبهم یعنی اموری که شناخته نشود.

اَلرَّثّ: کهنه و فرسوده

عَشَوْتُ الطَّریق: راه را با روشنایی کمی روشن کردم

اَلْهَشیم: گیاه خشك و شکستهٔ زمین.

عَجّ: فریاد.

بائِر: فاسد.

«دو کس بیشتر از همهٔ مردم مورد غضب خداوندند: اوّل کسی که (به دلیل نافرمانی) خداوند او را به خودش واگذاشته، و او از راه راست منحرف می‌شود و به سخنان بدعت‌آمیز و دعوت مردم به گمراهی دل می‌سپارد، چنین شخصی برای هر کس که به او توجه کند فتنه است. از هدایت اشخاصی که قبل از او هدایت شده‌اند منحرف است، کسانی را که از او در زمان حیات و یا مرگش پیروی کنند گمراه می‌کند، خطای دیگران را به دوش می‌کشد و خود در گرو اعمال خویش می‌باشد.

دوّم کسی که نادانیها را فراهم آورده و مردم نادان را گمراه می‌کند و بسرعت در تاریکیهای فتنه فرو می‌رود و دریافتن راه خیر و اصلاح نابیناست، با این که دانا

نیست نادانان او را دانشمند می‌نامند. هر صبح برای فراوانی مـال دنیا که کمترش برای او بهتر است تلاش می‌کند تا این حدّ کـه در اخلاق فاسد غوطه‌ور می‌شود و چیزهای بی‌فـایده را جمع‌آوری و انبار می‌کند. در میان مردم بـه قضاوت می‌نشیند وتعهّد می‌کند که اشتباهاتی را که مردم بدان گرفتارند برطرف سازد؛ هرگاه‌دچار یکی از مشکلات شود با رأی خود مطالب زاید و کهنه را عرضه می‌کند و به درستی آنچه در جواب گفته یقین دارد و شبهات مانند تار عنکبوت اطراف او را فراگرفته‌اند؛ در رأیی که صادر می‌کند نمی‌داند که به خطـا رفته است یا به صواب. اگر احتمالاً راه صواب را پیموده، می‌ترسد که مبادا خطا کرده باشد، و اگر خطا کرده باشد امیدوار است که راه صواب را پیموده باشد. نادانی‌است که دائماً در تاریکی جهل قراردارد، گرفتار گمراهی است که در ضلالت گام می‌زند. دانش روشن و قابل اعتنایی ندارد چنان‌که باد گیاهان خشك را می‌پراکند او روایات را از هم می‌پاشد، به خدا سوگند پاسخ آنچه به او عرضه می‌شود نمی‌داند، و شایستهٔ آنچه بدو سپردند نیست. گمان می‌کند آنچه او نمی‌داند مردم هم نمی‌داننـد، بالاتر از فهم خود را منکر است. اگر دچار امری مجهول شود برای این‌که نادانیش آشکار نشود آن‌را می‌پوشاند. خونهای بـه‌ناحق ریختـه از ستم قضاوت او بـه فریـاد می‌آیند و وارثـان از احکام بـاطل او می‌نـالند. به خـدا شکایت مـی‌برم از گروهـی که نادان زنـدگی می‌کننـد، و گمراه می‌میرند، هـرگاه کتاب خدا بـه حق تلاوت و تفسیر شود در نـزد آنها کم ارزشترین چیز است و هرگاه کتاب خدا تحریف بشـود در نزد آنها بی‌بهاتر از آن چیزی نیست و برای آنها چیزی ناشناخته‌تر از امر به معروف و شناخته‌تر از منکر نیست».

باید توجّـه داشت که امام(ع) در آغاز به نفرت از دو کس اشـاره می‌کند با این بیان که آنها از مغضوب‌ترین مردم نزد خدا هستند و چون اراده و محبّت خدا به چیزی، به این معنی است که خداونـد می‌داند آن چیز مطابق نظام کلی و تام و کامل جهان است، بنابراین کراهت خدا از چیزی و ناخوش داشتن آن وقتی است که خـدا می‌داند آن شیئ بر ضدّ مصلحـت جهان و خـارج از نظام آن می‌بـاشد.

بنابراین خشم خدا نسبت به آن دو مرد آگـاهی خداوند به افعال و اقوال آنهاست که از مصلحت بدور است.

فرموده است: **رَجُلٌ وَ كَّلَهُ اللهُ اِلٰی نفسه فَهُـوَجٰائِرٌ عَنْ قصدالسَّبیل...الی قوله بِخَطیئَته.**

در این عبـارت امام(ع) خشم خدا را نسبـت به یکی از آن دو مرد تـوضیح داده و آن را با اوصافی به شرح زیر از دیگران جدا می‌سازد:

اوّل ـ آن که خداوند آن شخص را به خـود واگذار کرده است. باید دانست که تـوکیل از وکالت گـرفته شده است. در مثـال عرب چنین گفتـه می‌شود: **وَكَّلَ فلانٌ اَمْرَه اِلیٰ فُلٰانٍ** ؛ این کار وقتی اسـت که کسی به دیگـری اعتماد کـرده و کار خود را به آن واگذارد، بنابراین تـوکّل عبارت است از این که فقط بر وکیل اعتماد قلبی دارد. با دانستن معنای توکّل معنای سخن امام(ع) این خواهد بود: کسی که اعتقاد قلبی و یا گمان نزدیك به یقین داشته باشد که خود یا دیگری، غیر خداوند، قدرت کامل و تمـام بر انجام کاری دارد و بخوبی می‌توانـد از عهدهٔ انجام کاری بـرآید و آن را عملی ســازد، همین اعتقـاد و گمـان از قوی‌تـرین سببی است کـه خداوند توکّل و اعتماد او را به خودش واگـذارد و معنای کلام امام(ع) که فرمود: **وَكَّلَهُ الله علی نفسه** همین است. معنای اعتمـاد به دنیا نیـز همین است که انسان اعتقاد داشته باشد که مال و اندوخته‌های دنیوی تأمین کنندهٔ خواسته‌های اوست و تحصیل مال دنیا او را از غیر مال دنیـا بی‌نیاز می‌گرداند، و بر حسب ضعف و قوّت تـوکّل، میزان خشـم و محبّت خدا و دوری و نزدیکـی به او تغییر مـی‌کند. بنابراین انسان از خشم خدا رهایی نمی‌یابد مگر با توکّل حقیقی بر خداوند متعال آن چنان‌که شایستهٔ توکّل به‌اوست‌و قرآن‌می‌فرماید: **اِنَّ الله تَعالیٰ یُحِبُّ المتوکّلین.** و این بـزرگتـرین مقامی است کـه اشخـاص دارای تـوکّل، دوست خـدا نامیـده شده‌اند و کسی را کـه خداوند متعال کفایت کننده و دوستدار و مـراقب او باشد

به رستگاری و سعادت بزرگی دست یافته است، زیرا شخص محبوب، مورد خشم و عذاب خدا قرار نمی‌گیرد و از حق‌تعالی دور نخواهد بود. پیامبر خدا(ص) فرموده است: «هر کس از غیر خدا دل ببُرد و فقط به او دل ببندد خداوند تمام هزینهٔ زندگی او را تأمین می‌کند و روزی او را از جایی که خود گمان ندارد تأمین می‌فرماید و هر کس به دنیا دل ببندد و فقط به آن امید داشته باشد خداوند تعالیٰ او را به دنیا وامی‌گذارد». تحقّق یافتن توکّل به این صورت است که توکّل را در نفس خود کشف کنی و باید اعتقاد قطعی داشته باشی که تمام اسباب و مسبّبات به خداوند متعال مربوط است و خداوند متعال برای کفایت بندگان، علم و قدرت کامل دارد. و گذشت و بخشش و توجّه کامل به بندگان دارد، چون در آن سوی قدرت و دانش و عنایت او بخشش و عنایتی نیست و در این صورت انسان هرگز به غیر خدا، حتّیٰ به خود و نیروهایش، توجهی ندارد، در این موقع است که انسان خود را بطور کامل تسلیم خدا می‌کند و از توکّل بر غیر خدا بیزاری می‌جوید. اگر در نفس خود این حالت را نیافتی به این دلیل است که تمام یا بعضی از عوامل و اسباب یاد شده ناتوان گردیده و یا نیروی واهمه در معارضهٔ با یقین پیروز شده است. تفاوت درجه و میزان توکّل بر خدا، در اشخاص بستگی به ضعف و شدّت و کم و زیادی همین عوامل دارد.

دوّم ـ شخص مورد خشمِ خدا از راه راست منحرف است، یعنی از راه عدالت و طریق مستقیم حق و چنان‌که دانسته شد جور، تجاوز از عدل است که عدل خود فضیلت می‌باشد.

سوّم ـ شخص مورد خشم‌خداوند سرگرم سخنان بدعت‌آمیز است، یعنی بدانچه در دلش می‌گذرد مغرور است و سخنان جدید و نوی که ریشه در دین ندارد بیان می‌کند و به وسیلهٔ آن مردم را به گمراهی و انحراف از راه راست دعوت می‌کند. آنچه اکنون می‌گوییم از آنچه که در شمارهٔ قبلی گفتیم به‌دست می‌آید،

زیرا آن که به دلیل نادانی از راه راست منحرف می‌شود اعتقاد دارد راهی که می‌رود راه راست است، پس آنچه او کمال می‌پندارد در حقیقت نقصان و لازمه‌اش دوست داشتن سخن باطل و نوآوری غیر مجاز می‌باشد و از زیانکاران است که در قرآن آمده است: «اَلَّذینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیٰا وَ هُمْ یَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً»[۱].

چهارم ـ فتنه است برای کسی که در دام فتنهٔ او بیفتد. این ویژگی از صفت سوّم نیز استفاده می‌شود، زیرا دوست داشتن سخن باطل و دعوت به ضلالت و گمراهی موجب گرفتاری کسی می‌شود که از او پیروی کند.

پنجم ـ چنین شخصی از راهنمایی و هدایت پیشوایان منحرف است. این صفت نیز مانند صفت دوّم است، زیرا آن که از هدایت منحرف است از راه راست بدور است. البتّه در این جا مطلب دیگری وجود دارد، زیرا کسی که از راه حق منحرف است گاهی ستمکارانه دیگران را گمراه می‌کند، چون از هدایت پیروی نمی‌کند. در این جمله موصوف شخص گمراه کنندهٔ منحرف می‌باشد، زیرا با این که راه هدایت از قبل روشن شده و وی مأمور به پیروی از آن است به گمراهی افتاده است. هدایت‌کننده، کتاب خدا و سنّت رسول و پیشوایان بزرگ دین است‌که مروّج‌دینند و از دین پیامبرسخن می گویند. با این توضیح جملهٔ‌پنجم در ملامت‌چنین‌شخصی رساتر و در لزوم‌کیفر آن تأکید بیشتری دارد.

ششم ـ چنین شخصی گمراه کنندهٔ کسانی است که در زمان حیات یا بعد از حیاتش مقتدای آنها واقع شده است. این صفت نتیجهٔ صفات قبلی است؛ زیرا وقتی باطن انسان گمراه باشد موجب گمراهی دیگران می‌شود. از این شماره با کمی اضافه همان فهمیده می‌شود که از شمارهٔ چهارم فهمیده می‌شود. این که

---

۱ ـ سورهٔ کهف (۱۸): آیهٔ (۱۰۴): زیانکارترین مردم کسانی هستند که عمرشان را در راه حیات دنیای فانی تباه کردند و خیال می‌کردند نیکوکاری می‌کنند.

چنین شخصی موجب فتنهٔ دیگران می‌شود به دلیل آن است که گمراه کنندهٔ پیروان خود می‌باشد مطلب اضافه‌ای که از این شماره استفاده می‌شود این است که گمراه کنندگی وی محدود به زمان حیاتش نیست، و این معنی روشن است که اثر گمراه کنندگی وی بعد از حیاتش نیز ادامه دارد و عقاید باطلی که از او به جای می‌ماند سبب گمراهی مردم می‌شود.

هفتم ـ چنین شخصی گناه دیگران را نیز به دوش می‌کشد و این مطلب نیز از مطلب شمارهٔ شش فهمیده می‌شد، با این توضیح که گناه کسانی که از جانب او گمراه شده‌اند بر عهدهٔ اوست زیرا او سبب گمراهی آنها شده است.

هشتم ـ چنین شخصی در گرو خطاهای خود است و بدان اطمینان دارد و از صعود بـه قلّهٔ رفیع پیشگاه حق محروم می‌باشد و به این دو صفت قرآن کریم اشاره فرموده که: « لِيَحْمِلُوا اَوْزارَهُمْ كامِلَةً يَومَ الْقِيامَةِ وَ مِنْ اَوْزارِ الَّذينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ علمٍ الاٰ ساءَ ما يَزِرُونَ » [۲].

و پیامبر (ص) نیز در این مورد فرموده است: «هر کس که به هدایت دعوت کند و از او پیروی کنند ثواب پیروان برای دعوت کنندگان خواهد بود بدون آن که از ثواب پیروان چیزی کم شود، و هر کس به گمراهی دعوت کند و مردم از او پیروی کنند گناه کسانی که از او پیروی کنند بر عهدهٔ اوست بی‌آن که از گناه آنها چیزی کم شود.»[۳]

باید دانست مقصود این نیست که کیفر پیروان را خدا بر گردن رهبران و پیشوایان قرار می‌دهد زیرا خداوند می‌فرماید: «وَ اَنْ لَيْسَ لِلانْسانِ اِلاّ ما سَعىٰ ؛ و

---

۲ ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۲۵): باید گناهان آنها را بطور کامل در روز قیامت عهده‌دار شوند و گناهان کسانی را که از روی نادانی آنها را گمراه کرده‌اند، بدانید که زشت است آنچه برعهد دارند.

۳ ـ ايّما داعٍ دعا الىَ الهدىٰ فَاتبعَ كان لَهُ مثلُ اَجْر مَنْ تَبِعَهُ لا ينقص مِن اَجرِهم شيءٌ و ايما داعٍ دعا الى الضلالة فَاتبعَ كانَ عَلَيْهِ مثل وِزْر مَنْ تَبعَهُ و لا يَنْقُص مِنْهُ شيءٌ.

اَلاّ تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰی» [۴] (الف) نتیجهٔ این حدیث این نیست که کسی جز ابلیس (که موجب گمراهی مردم است) به جهنّم نمی‌رود بلکه مقصود این است که رهبران گمراهی هرگاه گناهی را رواج دهند موجب گمراهی وضلالت مردم می‌شوند و این گناه جز از ناحیهٔ نفس آنها، که بر آن جهل مرکّب استیلا دارد و مخالف یقین است، صادر نمی‌شود و این جهل مرکب ملکهٔ نفسانی شده و صفحهٔ دلشان را چنان سیاه می‌کند که از پذیرش انوار الٰهی باز می‌مانند و همین حالت حجابی می‌شود میان آنها و رحمت حق، آن چنان حجابی که قوّت و شدّت آن چند برابر حجاب پیروان و اقتدا کنندگان آنهاست. حجابی که برای پیروان آنها حاصل شده ناشی از حجاب خود آنها و منشعب از آن است و به این دلیل گناه و جرم رهبر و رئیس گمراه به اندازهٔ تمام گناهان پیروانش می‌باشد که به سبب گمراه کردن او حاصل شده است ولی گناهانی را که پیروان او به دلیل دیگری مرتکب‌شده‌اند به‌عهده پیشوایشان نیست و این است معنای‌کلام خداوند متعال که فرمود: «وَ مِنْ اَوزارِ الَّذینَ یُضِلُّونَهُمْ » [۴](ب).

واحدی گفته است که «مِنْ» در آیهٔ فوق برای بیان جنس است و برای تبعیض نیست و اگر برای تبعیض می‌بود از گناه کسانی که از بدعتگذاران پیروی می‌کنند کم می‌شد و این با فرمایش پیامبر(ص) تناقض پیدا می‌کرد که فرمود از گناه پیروان آنها چیزی کم نمی‌شود.

من «شارح» معتقدم که هر چند توجیه واحدی زیباست ولی لازمهٔ «مِنْ تبعیضیّه» این معنی نیست؛ زیرا گویندهٔ این سخن می‌توانست بگوید که پیروان، برخی از تصاویر گناهان را برعهده دارند نه برخی از عین آن گناهان را. هرگاه

---

۴ ـ (الف) سورهٔ نجم (۵۳): آیهٔ (۳۸): هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نخواهد گرفت.

۴ ـ (ب) سوره نحل (۱۶): آیه (۲۵): گناهانی که به سبب گمراه کنندگان حاصل شده است بر عهده گمراه کنندگان است.

مطلب را در زمینهٔ گناهان فهمیده باشی، مانند آن را در زمینهٔ نیکیها نیز فهمیده‌ای. توضیح این که هر کس کار نیکی را پایه‌گذاری کند و سبب هدایتی شود عمل او از نفس با صفا و نورانیش نشأت گرفته است و نورانیّت آن نفس بر نفوسی که پیرو او هستند می‌تابد و از آن روشنایی می‌گیرند و آن سنّتی که گرفته شده است از انواری است که از آن نفس با صفا و نورانی، بر نفسی که نور می‌گیرد تابیده است. بنابراین آن سنّت از جملهٔ کمال‌یابی از نور خداست که سرآمد همهٔ هدایتهاست.

با این وصف آن که سنّت نیك از خود به جای می‌گذارد به منزلهٔ این است که همهٔ انواری که از آن سنّت پدید می‌آید و مثل آنها را دارا باشد. بنابراین اجر و پاداش چنین کسی به اندازهٔ اجر و پاداش تمام کسانی است که از سنّت نیك او پیروی کنند بدون آن که از اجر و ثواب پیروان چیزی کم شود به همین معنی در روایت وارده اشاره شده است که نیکیهای ظالم به نامهٔ عمل مظلوم و بدیهای مظلوم به نامهٔ عمل ظالم منتقل می‌شود. با توجه به این که گناه و نیکی عَرَض هستند و ممکن نیست از محلّی به محل دیگر انتقال یابند. منظور از انتقال در این روایت، انتقال حقیقی نیست و استعاره است، چنان که گفته می‌شود خلافت از فلان کس به دیگری منتقل شد.

مقصود از انتقال گناه مظلوم به نامهٔ عمل ظالم این است که مثل آن گناهان در قلب ظالم حاصل می‌شود و منظور از انتقال حسنات ظالم به نامهٔ عمل مظلوم حصول مانند آنها در قلب مظلوم است. بدین دلیل که فرمانبرداری و اطاعت خدا در قلب شخص ایجاد نور می‌کند و گناه در دل، قساوت و ظلمت به‌وجود می‌آورد. بنابراین به‌وسیلهٔ روشنایی اطاعت خدا، آمادگی نفس برای قبول معارف الٰهی و مشاهدهٔ حضرت حق فراهم و سنگدلی و تاریکی دل موجب دوری از خدا و حجاب مشاهدهٔ خداوند می‌شود. پس اطاعت به علّت صفا و

نورانیّتی که در نفس ایجاد می‌کند پدیـد آورندهٔ لذّت مشاهدهٔ حضرت حق است و معصیت بـه علّت سختی و تـاریکـی کـه در نفس بـه‌وجـود می‌آورد. بین او و حضـرت حقّ حجاب ایجـاد می‌کنـد. بنابـراین نیکیهـا و بـدیها در نفس تضـادّ به‌وجود می‌آورد، چنان‌که خداوندمتعال می‌فرماید: إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ : «همانا نیکیهـا بدیها را از بین می‌برد». و نیـز فرموده است: لاتُبطلوا اَعْمالَكُمْ . و پیامبـر خدا در این مـورد فرموده است: «گنـاهـان خود را بـا حسنه جبـران کنید و رنجها گناهان را پاك می‌کند[۵]»؛ و برای بیان همین حقیقت فرموده است: «انسان در مقابل مشکلات ثـواب می‌برد حتّی به‌وسیلهٔ خاری که بـه پایش فرو رود[۶]». و باز پیغمبر فـرموده است: «حدّ کفّاره، حدّ خورندگان است». بنـابراین ستمگر با ستمگری در صدد تأمین شهوات خـویش است و در ستم موجبات قساوت قلب و تاریکی صفحهٔ دل نهفتـه است و اثر نوری را که از اطاعت خدا بـه وجود آمده است از بین می‌برد، چنان‌که گویی طـاعت او را از میان برده و مظلوم بر اثر ظلم رنجـور شـده و خـواسته‌هـای نـابجـایش در هم شکستـه و دلش آرام می‌گیـرد، به خـداوند بـازگشته و از او ظلمت و سختی دل، کـه از پیروی شهـوات حاصل شده است، دور می‌شود و ایـن مانند آن است که روشنایی از قلب ظـالـم به قلب مظلوم، و سیـاهی و تاریکی از قلب‌مظلـوم به قلب ظـالـم انتقال یـافته‌است.این نـوع انتقال استعـاره است مـانند این کـه می‌گـوینـد نور خـورشیـد از جایی بـه جایی رفت.

خلاصهٔ این تـوضیح این است که انتقال حسنات از نامـهٔ عمل ستمگر به نامهٔ عمل ستمدیـده ایجاد زمینه برای پذیرفتن رحمت و نـورانیّت است به وسیلهٔ ستم ستمگر برای مظلـوم. و معنای انتقال گناه از نامهٔ عمل مظلوم بـه نامهٔ عمل

۵ـ اِتَّبِع السَّيِّئَةَ بالحسنةِ تمحها و الالآم مُمَحِّصاتٌ لِلذنوب.

۶ـ اِنَّ الرّجلَ يثابُ حَتّى بالشوكَةِ اللّتی تُصيبُ رِجله.

ظالم، آمادگی یافتن ستمگر برای پذیرش قساوت دل و حجاب در مقابل پذیرش انوار الهی می‌باشد. ثواب و کیفر آن دو همان آمادگیی است که آنها برای پذیرفتن نور و یا تاریکی پیدا می‌کنند. باید دانست که این نقل و انتقالات و بر دوش کشیدن گناهان مظلوم به وسیلهٔ ظالم اگر چه امری است که در همین دنیا انجام می‌شود، ولی چون برای بینندگان جز در روز قیامت ظاهر و آشکار نمی‌شود به روز قیامت اختصاص داده شده است.

در کلام امام(ع) کلمهٔ حمّال بر وزن فعّال برای مبالغه و فراوانی انجام عمل به‌کاررفته‌است،بدین‌معنی که‌کسی خطاهای‌فراوان‌دیگران‌رابه‌عهده‌می‌گیرد.

و امّا مرد دوّمی که مورد خشم خداست امام(ع) با بیست صفت به شرح زیر او را از دیگران متمایز می‌کند:

۱ ـ زمینهٔ جهل را فراهم می‌آورد. این عبارت استعارهٔ جمع محسوس است برای جمع منقول.

۲ ـ جهالت را در میان مردمی که از اشراف نیستند، پراکنده می‌کند. از این کلام فهمیده می‌شود که جهل پراکنی در حق شخص معیّنی است، هر چند ظاهر عبارت عمومیّت دارد.

۳ ـ بسرعت به باقیماندهٔ فتنه دست می‌اندازد و آن را بشدّت و ظلمت اوّلش بازمی‌گرداند و در روایتی غاراً به جای غادٍ به کار رفته است، یعنی در تاریکیهای دشمنی سرگردان است و راه خلاصی از آن را نمی‌یابد.

۴ ـ برای برقراری صلح و مسالمت میان مردم و نظم بخشیدن به امورشان و همچنین دریافت مصالح جهان بصیرت ندارد و بنابراین به مصالح مردم نادان است و به فتنه‌انگیزی در میان مردم دست می‌زند.

۵ ـ مردمان نادان او را دانشمند می‌دانند در حالی که دانشمند نیست. مقصود از «اشباه الناس» نادانان و گمراهانند، همان کسانی که انسانهای کامل

را در شکل ظاهری می‌بینند نه در صورت کامل حقیقی که همان کمال علم و اخلاق است.

۶ـ روزگار می گذراند در حالی که به فکر زیاد کردن چیزی است که کمش برای او از زیادش بهتر است. کلمهٔ «جمع» در عبارت امام(ع) به دو صورت با تنوین و بدون تنوین روایت شده است. در صورتی که با تنوین قرائت شود جملهٔ بعد آن به صورت صفت و کلمهٔ جمع که مصدر است به جای اسم مفعول (یعنی مجموع) به کار رفته است. احتمال دیگر این که مقصود از کلمهٔ جمع معنای مصدری باشد.

و در صورتی که بدون تنوین و به صورت اضافه قرائت شده باشد به چند صورت قابل فرض است. بنابه قولی «ما» که مضاف الیه جمع است در تمام کردن معنی نیازمند کلمهٔ دیگری است که معنای «ما» را داشته باشد تا «ما»ی اوّل را مضاف و «ما»ی دوّم را مبتدا قرار دهیم و تقدیرکلام چنین خواهد بود، **مِنْ جمع ماالّذی قلّ منه خیرٌ ممّا کَثُرَ** ولی چون اظهار «ما»ی دوّم شبیه تکرار بوده و موجب سستی کلام می‌شده از کلام حذف شده است و همان «ما»ی اوّل معنای «ما»ی دوّم را افاده می‌کند.

بنابه قولی: کلمهٔ مقدّر محذوف «اَنْ» بوده است، مانند ضرب‌المثل عرب که می گوید:

تَسْمَعُ بِالْمُعیدی خَیْرٌ مِنْ اَنْ تراهُ؛ «وصفت معیدی بشنوی بهتر است که خود او را ببینی». مطابق این قول تقدیر کلام چنین خواهد بود: **مِنْ جَمْعِ ما اَنْ قَلَّ مِنْه خیرٌ مِمّا کَثُرَ**

و مقصود از تکثیر استکثار است، بدین توضیح که فرد مورد خشم خدا از آغاز عمر شبهات و آرای باطل را جمع‌آوری می‌کند که به یقین اندك آن از بسیارش بهتر است و باطل آن از صحیحش بیشتر.

۷ ـ وقتی چنین شخصی از آب اخلاق گندیده و افکـار بی‌فایده پر شد در میان مردم به قضاوت می‌نشیند.

چون کلمهٔ «اُجُون» صفت آب است و کمالات نفسانـی یعنی علوم فراوان که از آن به آب صاف و زلال تعبیر می‌شود، و نـادانی و آرایی که بر نادانی استوار است بـا علم جمع شده و مجمـوعـاً اعتقاد را تشکیـل می‌دهد و نـادانی و علم داخل مفهوم اعتقاد واقع می‌شوند. بنابراین آب گندیده شبیه‌ترین چیزی است که برای انـدیشهٔ بـاطل، که نـه استوار اسـت و نه اندرز، استعـاره آورده شده. بـا این توضیح اندیشـه‌های باطل شباهت می‌یـابد به آب گندیده‌ای کـه رفع نیاز تشنه را نمی‌کنـد. امام(ع) این استعـاره را با ذکـر کلمهٔ «ارتوی» ترشیحیّـه کرده و نتیجـهٔ گردآوری شبهات را نشستن به قضاوت در بین مردم قرارداده است.

۸ ـ خود را ضامن رهایی مردم از اموری که بر همگان مشتبه است می‌داند و به خـود چنان اطمینانی دارد که اتفـاقات مشکلی را که برای مـردم پیش می‌آید می‌تـواند حلّ و فصل کنـد. کلمهٔ «ضامناً» حـال دوّم است برای آن شخص یـا صفت است برای قاضیاً.

۹ ـ هرگاه بـرای او امر مشکلی پیش آید که حل آن بر او مشتبـه باشد برای آن بـا اندیشـهٔ ضعیف خود راه حلی ارائه و بـا قاطعیّت بیـان می‌کند. مقصـود از حشو سخن، گفتار زیاد است که کم فایده باشد و پاسخگوی امر مبهم نباشد.

۱۰ ـ همـانند مگسی کـه در تار عنکبـوت گرفتار آیـد در شبهات گـرفتار می‌شـود. تار عنکبـوت مَثَل است بـرای امور سسـت و بی‌بنیاد. وجـه تمثیل این است: چون شبهات فراوانی بر ذهن چنین شخصی وارد شده است هرگاه بخواهد موضوع مبهمی را حلّ و فصل کند از فراوانی شبهه حق از او پوشیده می‌ماند و به خـاطـر ضعف ذهن بـه آن هـدایت نمی‌شـود، پس آن شبهـات ذهنی شبیـه تـار عنکبوت و ذهن او شبیه مگسی است کـه در تار عنکبوت گرفتار شـود. چنان که

مگس به دلیل ناتـوانی نمی‌تواند خود را از تار عنکبوت برهـاند ذهن چنین مردی که در شبهـات واقع شده است نمی‌توانـد حق را از باطل جدا کنـد و به دلیل کم عقلی و ضعف ادراك قادر نیست راه نجات را بیابد.

۱۱ ـ دربارهٔ آنچه حکم می‌کند نمی‌داند که درست حکم کرده است یا نه. اگر احیانـاً درست حکم کرده باشد می‌ترسـد که مبادا اشتباه کرده باشـد و اگر به خطا حکم کرده باشد امیدوار است که درست حکم کرده باشد. ترس از درستی و خطای حکم نشانهٔ حکم کردن از روی ناآگاهی است.

۱۲ ـ نـادان است و فرورفته در نـادانیها، «**جهالات**» جمع «**جَهَلَه**» بر وزن فَعَلَه از جهل گرفته شده است، چنان‌که قبلاً توضیح داده شد. وزن فعّال به معنای اسم فاعل و از اموری است که فراوان انجـام می‌گیرد و ذکر جهل در این‌جا برای تأکیـد است و فراوانی خبط و جهل را می‌رسـاند. خبّـاط کنایـه است از فراوانی اشتباه کسی که در احکـام و قضایا بدان دچار می‌شود و بـر غیر راه حق و قوانین شرعی حرکت می‌کند و این است معنای خبط.

۱۳ ـ چنـان شخصی در تاریکی شبهـه قـرار گرفتـه و بـه راه غیر هـدایت می‌رود. این عبارت اشارهٔ بـه این است که نور حق در ظلمات شبهـه بسیار کم بر او می‌تـابد، چـون بصیـرت و بینایی نـدارد، بنـابراین بـه گمـان خود در راه گـام برمی‌دارد ولی بـه حقیقت نمی‌رسد، و در بسیاری از موارد راه را گم می‌کنـد، زیرا آن که در راه تاریك برای رسیدن به روشنایی حرکت می‌کند گاهی راه را می‌یابد و به مقصد می‌رسد و گاهی راه را گم می‌کند و از مقصد منحرف می‌شود و با پندار خود راه مـی‌پیماید. چنین اسـت حال کسی کـه در راه دین گام بر مـی‌دارد و نور بصیرتـش کامل نشـده و قواعد دیـن را نمی‌داند و بـه چگونگی پیمـودن راه آگاه نیست. چنین کسی وقتی در مسألـه‌ای حق آشکار است آن را درمی‌یـابد. و وقتی شبهات در مسأله‌ای غالب باشد از پیدا کردن راه و ورود و خروج آن ناتوان گشته

و در ظلمت و اشتباه باقی می‌ماند و از مقصد دور می‌افتد.

۱۴ ـ هیچ امری را با قاطعیّت انجام نمی‌دهد. این جمله کنایه از عدم یقین به قوانین شرعی و عدم احاطه بر آنهاست. در مثل گفته می‌شود: فلان شخص در فلان کار به‌طور قاطع عمل نمی‌کند یعنی حکمی و نظری ندارد. اصل این ضرب‌المثل از آن‌جا گرفته شده است که انسان لقمه را به‌طور کامل نجود، سپس مثل شده است برای کسانی که در کارها با قاطعیّت برخورد نمی‌کنند.

۱۵ ـ چنان شخصی روایات را چنان‌که باد گیاهان خشك را می‌پراکند، پاره‌پاره می‌کند. وجه تشبیه این است چنان‌که باد گیاهان خشك زمین را شکسته ومتفرّق می‌کند و از استفاده خارج می‌سازد این شخص روایات را چنین می‌کند، یعنی روایات را زیر و رو کرده ولی از آنها در عمل سودی نمی‌برد و بر هیچ فایده‌ای دست نمی‌یابد و روایات را یکی پس از دیگری بدون بهره‌وری کنار می‌گذارد.

۱۶ ـ امور و مشکلاتی که به او ارجاع می‌شود نمی‌تواند پاسخ گوید. این جمله اشاره به این است که چنان شخصی توانایی جواب گفتن به مسائل علمی را ندارد و از این لحاظ بی‌مایه است.

۱۷ ـ آنچه که نمی‌داند، علم نمی‌پندارد. در مثل گفته می‌شود: فلان کس فلانی را به حساب نمی‌آورد. این وقتی است که برای آن شخص موقعیّتی نشناسد و او را از کمال و فضیلت خالی بداند. مقصود این است که چنین شخصی منکر علم می‌شود، همچنان که منکر چیزهای دیگر است و علم را چیزی نمی‌شمارد و به آن اهمیّت و اعتبار نمی‌دهد. منظور از علمی که جاهل آن را منکر است علم حقیقی است که برای تحصیل آن کوشش فراوان نیاز است نه آن اموری که شخص جاهل آنها را فراهم آورده و جمع‌آوری می‌کند و علم می‌پندارد؛ خیلی از جهّال ادّعا دارند که آنچه خود می‌دانند علم است و دیگرِ علوم را علم نمی‌دانند

و آموزگاران دیگر علوم را زشت می‌شمارند. این اشخاص مانند بسیاری از کسانی هستند که در زمان ما و قبل از ما احکام فقهی را نقل می‌کنند و متصدی امور فتوا و قضاوت در بین مردمند. اینان در ردّ علوم عقلی مبالغه می‌کنند و فتوا می‌دهند که فرورفتن در علوم عقلی حرام است و محصلین آنها را تکفیر می‌کنند و متوجّه نیستند که هیچ‌کس شایستهٔ نام فقیه نیست مگر آن که اساس علم عقلی که عهده‌دار تصدیق پیامبر، و اثبات نبوّت است و همهٔ احکام فقهی که فقها و قضات آن را تمام علم می‌پندارند بر آن استوار است، بداند. فعل « يُحْسَبُ » در عبارت امام(ع) با کسر سین نیز روایت شده است که از حسبان گرفته شده است و به معنای گمان است. در این صورت معنای جمله این است: به گمان شخص نادان، دانش صاحب فضیلت که اعتقاد و اعتبار آن واجب است علم نیست و آن را منکر است.

۱۸ ـ تصوّر جاهل این است که بالاتر از دریافت او دریافتی نیست، یعنی هرگاه در ذهن او راجع‌به موضوعی حکمی پیدا شود آن را قطعی می‌پندارد هرچند راجع‌به آن موضوع از جانب شخص دیگری نظر روشن‌تری که همراه با دلیل است اظهار شود آن را معتبر ندانسته فهم خود را ملاك عمل قرار می‌دهد.

۱۹ ـ هرگاه حقیقت امری را نداند وقوع آن را منکر می‌شود، زیرا نسبت به جواب آن جاهل است، چنان‌که در بسیاری از موارد قضات و علمای سوء، امر یا مسألهٔ مشکلی را که بر آنها عرضه شود کتمان کرده و از شنیدن آن به تغافل می‌پردازند تا جهل آنها برای اهل فضل روشن نشود و مقام خود را حفظ کنند.

۲۰ ـ از جور قضاوت آنها خونها به فریاد می‌آیند و وارثها ناله سر می‌دهند. نسبت دادن فریاد به خونها وناله به صاحبان ارث، یا به این دلیل است که مضاف از جمله حذف شده و مضاف‌الیه به جای آن نشسته است و جمله به عنوان حقیقت به کار رفته است، یعنی صاحبان خون و صاحبان میراث. و یا به

این عنوان که لفظ «صراخ» و « عجّ » برای سخن گفتن خون و وارث، به زبان حال که ترجمان مَقال است استعاره آورده شده است. وجه استعارهٔ صراخ و عجیج این است که بیانگر تظلّم و شکایتند و خونهای بناحق ریخته شدهٔ و ارثهایی که به وسیله داوریهای غلط به یغما رفته، به زبان حال سخن می‌گویند و تظلّم و شکایت خود را بیان می‌کنند. به این دلیل است که استعارهٔ این دو لفظ در این‌جا زیباست.

بعد از آن که امام (ع) ویژگیهای دو مردی که مورد خشم خدا هستند با اوصاف زشت به تفصیل بیان می‌کند تنفّر از آنها را به‌طور مختصر که هم شامل آن دو وهم شامل دیگر جهّال می‌شود به عنوان شکایت به خدا و بیزاری جستن از آنها می‌آورد: «به خدا شکایت می‌برم از گروهی که راه نادانان را می‌روند.» در بعضی از نسخ به جای « اِلَی الله اَشکو» « اِلی الله اَبْرَءُ » آمده است.

برای افراد غیر قابل قبول اوصافی را بیان می‌کند که ابتدای آن اوصاف باقی ماندن بر جهالت و زندگی کردن با نادانی است. کلمهٔ عیش در عبارت امام(ع) کنایه از زندگی است زیرا در مقابل آن موت را آورده و فرموده است: **یَمُوتُون ضُلاّلاً**، این جملهٔ وصفی است که از جملهٔ اوّل یعنی: **یَعیشوُنَ جُهّالاً** فهمیده می‌شود، زیرا کسی که جاهل زندگی کند گمراه می‌میرد.

فرموده‌است: **لَیْسَ فیهِمْ سِلْعَةٌ اَبْوَرُ مِنَ الْکِتابِ اِذا تُلِیَ حَقَّ تلاوَته**...اِلیٰ آخره.

توضیح جملهٔ بالا این است که هرگاه کتاب خدا به گونه‌ای تفسیر شود که حقّ مطلب است آن را نادرست می‌دانند و به‌خاطر جهلی که دارند بدان ارج می‌نهند. و هرگاه کتاب خدا از موضع حقیقی خود منحرف شود و مطابق اغراض و مقاصد پست آنها درآید با گران‌ترین قیمت آن را می‌خرند و بهترین ارزش را برای آنها دارد «سِلْعَه» را برای ارزشیابی استعاره آورده و وجه تشبیه آشکار است و منشأ تمام این انحرافات نادانی است. همچنین نزد آنها ناشناخته‌تر از معروف

چیزی نیست و این بدان خاطر است که مخالف اغراض و خواسته‌های آنهاست و معروف را آن‌قدر ترك می‌کنند که در میان آنها انجام آن زشت و قبیح شمرده می‌شود و در میان آنها از منکر معروف‌تر چیزی نیست چون مطابق خواست و میل آنهاست و آن را دوست دارند.

امام(ع) در جای دیگر مردم را به سه دسته تقسیم کرده است: دانشمند، دانش‌آموز، و افراد بی‌اراده‌ای که به دنبال هر صدایی راه می‌افتند. دو مرد مورد خشمی که امام(ع) در این خطبه به آنها اشاره کرده است از قسم اوّل این تقسیم نیستند، زیرا آن دو دارای جهلی هستند که مخالف علم است و از قسم سوّم نیز به‌شمار نمی‌آیند زیرا آن دو خود را پیشوا می‌پندارند و دیگران را به پیروی از خود دعوت می‌کنند، درصورتی که «هَمج» چنان‌که در کلام امام(ع) توضیح داده شد به معنای پیروان بی‌اراده‌اند. بنابراین ناچار از قسم دوّم، یعنی دانش‌آموز، خواهند بود. پس از روشن شدن این موضوع می‌گوییم مقصود از دانش‌آموز کسی است که به سبب طلب دانش از مرتبهٔ پیروی بی‌اراده فراتر رفته و ذهن او چیزی از اعتقادات را ضمن آمیزش با کسانی که دارای علم هستند و مطالعهٔ کتاب و غیر آن فرامی‌گیرد و هنوز به درجهٔ دانشمندانی که قدرت اظهارنظر و اقامهٔ استدلال دارند نرسیده است بنابراین اعتقادات چنین شخصی یا مطابق با کلّ حقایق و یا مطابق با بعضی از آنهاست و یا اصلاً مطابق با حقایق نیست و با هر یك از این سه فرض یا خود را مناسب یکی از مناصب دینی مانند فتوا و قضاوت نمی‌داند یا می‌داند، بدین‌ترتیب شش قسم پدید می‌آید:

۱ ـ اعتقادی مطابق با واقع داشته باشد ولی هیچ‌یك از مناصب دینی را نپذیرد.

۲ ـ اعتقادی مطابق با واقع داشته باشد و آمادهٔ پذیرفتن یکی از مناصب دینی باشد.

۳ـ اعتقادی مطابق با واقع نداشته باشد و آماده پذیرفتن هیچ یک از مناصب دینی نباشد.

۴ـ اعتقادی مطابق با واقع نداشته باشد و آمادهٔ پذیرفتن مناصب دینی باشد.

۵ـ بعضی از اعتقاداتش مطابق با واقع و بعضی از آنها با واقع مطابق نباشد و آمادهٔ پذیرفتن مناصب دینی نباشد.

۶ـ بعضی از اعتقاداتش مطابق با واقع و بعضی از آنها با واقع مطابق نباشد و آمادهٔ پذیرفتن مناصب، دینی باشد.

از اقسام شش‌گانهٔ فوق، قسم اوّل از اوصاف دو مرد مورد بحث خارج است، قسم دوّم و چهارم و ششم در شأن دو مرد مذکور است.

اوّلین مرد (از دو مرد مورد بحث امام در این خطبه) جز منصب قضاوت دیگر مناصب را می‌پذیرد. و مرد دوّم مورد بحث منصب قضاوت را هم می‌پذیرد.

امام(ع) در نکوهش این دو مرد مبالغه کرده و آنها را به جهل و ضلالت نسبت داده است هرچند بعضی از اعتقادات آنها حقّ باشد، برای آن که مقدار دانشی که دارند در برابر جهلشان ناچیز است چه رسد که فضیلتی برای آنها محسوب شود و به گمراهی انداختن و انتشار باطل در آنها بیشتر است.

قسم سوّم و پنجم در زمرهٔ کسانی هستند که امام(ع) از آنها بیزاری جسته و به خدا پناه برده است و آنها را در پایان کلامش با وصف این که زندگیشان در جهل و مرگشان در گمراهی است نکوهش کرده است.

خدا به حق داناتر است.

۱۷ ـ از سخنان آن حضرت است
در نکوهش اختلاف علما در فتوا دادن.

تَرِدُ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلاَفِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذٰلِكَ عِنْدَ الإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعًا، وَإِلٰهُهُمْ وَاحِدٌ وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ! وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ! أَفَأَمَرَهُمُ اللهُ تَعَالَى بِالاخْتِلاَفِ فَأَطَاعُوهُ؟ أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ؟ أَمْ أَنْزَلَ اللهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ؟ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًّا فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَائِهِ، وَاللهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) وَقَالَ: (فِيهِ تِبْيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ) وَذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَأَنَّهُ لاَ اخْتِلاَفَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا). وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لاَ تَفْنَى عَجَائِبُهُ، ولا تنقضي غرائِبُهُ وَلاَ تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلاَّ بِهِ.

انیق: زیبا و شگفت‌آور

«بر یکی از علما مسأله‌ای عرضه می‌شود و او بـه رأی خود حکم می‌کند،

عین همین مسأله از عالم دیگری سؤال می‌شود. او برخلاف اوّلی فتوا می‌دهد سپس همین مسأله را نزد پیشوای علما طرح کرده و درخواست رأی می‌کنند او همهٔ فتواهای قبلی را تأیید می‌کند، با وجودی که خدا و پیامبر و کتابشان یکی است.

آیا خداوند تعالیٰ به اختلاف فرمان داده است و آنها امتثال و اطاعت کرده‌اند؟ یا خداوند آنها را از اختلاف منع فرموده و آنها خدا را معصیت کرده‌اند؟ یا خدا دین ناقصی فرستاده و از آنها برای کامل شدن دین کمك خواسته است؟ یا آنها شریك خدایند که وظیفه آنها فتوا دادن است و وظیفه خداوند پذیرفتن؟ یا خداوند دین کاملی را فرستاده است ولی پیامبر در رساندن و ادای آن کوتاهی کرده است:

خداوند در کتاب خود می‌فرماید: مٰا فَرَّطْنٰا فِي الكِتٰابِ مِنْ شيءٍ [1] و نیز فرموده است فيهِ تِبْيٰانٌ لِكُلِّ شَيءٍ و خداوند فرموده است بعضی از آیات قرآن بعض دیگر را تصدیق می‌کنند و اختلافی در قرآن نیست، زیرا خدای سبحان فرموده است: وَلَوْكٰانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِاللهِ لَوَجَدوا فيهِ اِخْتِلافاً كَثيراً [2] .

ظاهر قرآن شگفت‌انگیز و باطن آن عمیق است. شگفتیهایش تمام نمی‌شود و تاریکیها جز با آن برطرف نمی‌گردد.

در این کلام امام(ع) تصریح فرموده‌اند که حق یك جهت بیشتر ندارد و این که هر مجتهدی به صواب دست نمی‌یابد. این موضوع از اموری است که میان علمای اصول فقه مورد اختلاف است. بعضی از آنها معتقدند که با رعایت شرایط اجتهاد هر مجتهدی به صواب دست می‌یابد و حق نسبت به هر مجتهدی آن چیزی است که از نتیجهٔ اجتهاد او به دست آید و گمان غالب داشته باشد. بنابراین ممکن است حق در دو جهت و یا چند جهت باشد. این عقیدهٔ امام

۱ ـ سورهٔ انعام (۶): آیهٔ (۳۸): ما چیزی در کتاب فروگذار نکردیم.

۲ ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۸۲): اگر قرآن از جانب غیر خدا می‌بود در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.

غـزّالی (محمد) و عـدّه‌ای از علمـای اصول اسـت. بعضی دیگر این عقیـده را منکرند و اعتقادشان این است کـه حق فقط در یك سوی قرار دارد و تنها یك نفر به آن حقیقت می‌رسد و شیعه بر این نظـر اتّفاق دارد و گروهی از غیر شیعه با این نظر موافقنـد. و بعضی در این دو مورد قائل به تفصیل شده‌انـد، چنان‌که در علم اصول به‌طور کامل بحث شده است.

فرموده‌است: **تَرِدُ عَلٰی اَحَدِهِمُ القَضیّه ...الی قوله ، فَیُصَوِّبُ آرائهُمْ جَمیعاً .**

امام (ع) در این سخن به اختلاف علما در رأی اشاره فرموده و سپس آن را ردّ می‌فرماید. جملهٔ **اِلٰهُهُمْ واحدٌ وَ کِتابُهُمْ وَاحدٌ وَنَبِیُّهُمْ واحِد** دلیلی‌است بر بطلان اختلاف رأی علما، و به صورت صغرای قیاس ضمیر می‌باشد که کبرای آن نهفته است. تقـدیر کبـرای قضیّـه چنین است: خدا و کتـاب و پیـامبرتـان یکی است (صغرا)؛ و هر قومی کـه چنین باشد نباید اختلاف داشته بـاشد (کبرا)؛ پس شما نباید در احکام شرعی اختلاف داشته باشید (نتیجه).

کلام امـام(ع) که فـرمود: «آیا خـدای متعال شما را بـه اختلاف امـر کرده است که اطاعت او را می‌کنید؟» ... دلیلی است بر نهفته بودن کبرایی که ذکر شد زیـرا صغرای قضیـه در کلام امـام(ع) آمـده است. توضیح مطلب این است کـه اختلاف علما یا به این صورت است که خداوند آنها را به اختلاف امر کرده و آنها اطاعت کرده‌اند، و یا به این صورت است که خداوند آنها را از اختلاف منع کرده و آنها معصیت خدا را کـرده و اختلاف کرده‌اند، و یـا خداوند نه بـه اختلاف امر فرموده و نـه نهی کرده است بنابه فـرض سوّم جایز بـودن اختلاف علما در دین و نیـاز به اختـلاف یـا به دلیل نقصـان دین است و یـا دین کـامل بوده ولی رسـول خدا(ص) در ادای آن کوتاهی کرده است.

اگر اختلاف به دلیل نقصان دین باشد دو صورت فرض می‌شود:

یکی آن که اختلاف برای این است که نقص دین کامل شود.

و دیگر آن که اختلاف برای تکامل است، چه دین ناقص بوده باشد و چه پیامبر در ادای آن کوتاهی کرده باشد. به هر حال آنها شرکای خدا در دین هستند. پس لازم است که خدا نظر آنها را بپذیرد و بر آنها لازم است که نظر خود را بیان کنند چون کار شریك این است. بدین ترتیب پنج صورت پیدا می‌شود و منحصر بودن سه قسم آخر به اختلاف برحسب استقرایی که نسبت به دلایل نیاز به اختلاف شده است ثابت می‌باشد.

امّا هر پنج قسم باطل است و امام(ع) در گفتار خود به بطلان آنها اشاره فرموده است.

دلیل بطلان وجه اوّل (امر خدا به اختلاف) این است که تکیه‌گاه دین، کتاب خدای تعالیٰ است و روشن است که بعضی از قرآن بعض دیگر آن را تصدیق می‌کند و اختلاف و انشعابی در احکام و اقوال قرآن نیست، جز این که احکام با یکدیگر فرق دارند ولی اختلاف اقوال علما چنین نیست. نتیجه آن که هیچ‌یك از اقوال علما به کتاب خدا ارتباط ندارد، پس سخنان آنان مربوط به دین نیست.

دلیل بطلان وجه دوّم (خدا آنها را از اختلاف نهی کرده ولی آنها به معصیت مرتکب شده‌اند) این است که چون اختلاف آنها موجب معصیت خداست پس اختلاف جایز نیست و نیاز به دلیل دیگری ندارد دلیل بطلان وجه سوّم (دین خدا ناقص باشد) گفته حق متعال است که فرمود: « ما فَرَّطْنا فی الكتابِ مِنْ شیءٍ » و نیز فرمود: « وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الكِتابَ تبیاناً لِكُلِّ شیءٍ » [3].

دلیل بطلان وجه چهارم و پنجم روشن است، زیرا آنها نمی‌توانند ادّعا کنند که قرآن ناقص است یا پیامبر در رساندن آن کوتاهی کرده است، به همین دلیل

۳ـ سورهٔ نحل (۱۶): آیهٔ (۸۹): ما قرآن را بر تو فروفرستادیم که هر چیزی در آن بیان شده است.

امام(ع) برای بطلان این دو وجه دلیلی نیاورده است.

پس از توبیخ آنها امـام(ع) متذکّر می‌شود کـه هرگاه در معنای قـرآن تدبّر کنند و اسرار آن را دریابند و بر مشکلات و پیچیدگیهای آن آگاه شوند جوابگوی همهٔ مطـالب خواهد بود، بنـابراین بر آنها حـرام است که به سخنی که مستنـد به قرآن نیست مبادرت ورزند. این است معنای کلام امـام(ع) که فرمود: «ظاهر قرآن زیبا و شگفت‌انگیز است و همهٔ اقسام زیباییهای شگفت‌انگیز بیان را داراست و بـاطن قرآن عمیق است کـه جـز صاحبـان خـرد و کسانی کـه از جـانب خدا بـا حکمت و فصل خطاب تأیید شده باشند به اسرار و حقیقت آن دست نمی‌یابند. امور شگفت‌انگیز آن تمام نمی‌شود و نکات تازهٔ آن اگر چه بر اذهان تیز و بر دید دیدگان می‌گذرد ولی پایان نمی‌پذیـرد. تاریکیهایی که از ظلمت جهل سرچشمه می‌گیرند جز به جلوهٔ انوار قرآن و درخشش اسرار آن بر طرف نمی‌شود.»

در چهار جملهٔ پایان کلام امام(ع) سجع متوازی وجود دارد.

۱۸ ـ از سخنان آن حضرت است

مَايُدْرِيكَ مَا عَلَيَّ مِمَّالي! عَلَيْكَ لَعْنَةُ ٱللهِ وَلَعْنَةُ اللاَّعِنِينَ، حَائكٌ بْنُ حَائِكٍ مُنَافِقٌ ٱبْنُ كَافِرٍ وَٱللهِ لَقَدْ أَسَرَكَ الْكُفْرُ مَرَّةً وَالْإِسْلاَمُ اُخْرَى فَمَا فَدَاكَ مِنْ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مَالُكَ وَ لاَحَسَبُكَ، وَ إِنَّ ٱمْرَءًا دَلَّ عَلَى قَوْمِهِ السَّيْفَ، وَ سَاقَ إِلَيْهِمْ الْحَتْفَ، لَحَرِيٌّ أنْ يَمْقُتَهُ الأَقْرَبُ، وَلاَ يَأْمَنَهُ الأَبْعَدُ.

حَتْف: هلاکت و بعضی حتف را حیف نقل کرده‌اند که به معنای میل است

مَقْت: خشم و دشمنی

هنگامی که امام (ع) در کوفه بر روی منبر خطبه می‌خواند، اشعث‌بن‌قیس به اعتراض گفت: یا امیرالمؤمنین آنچه می‌فرمایید به ضرر شماست نه به نفعتان. امام (ع) با نگاه تندی به او نگریست و فرمود:

«تو چه می‌دانی که چه چیز به ضرر و یا به نفع من است؟ نفرین خدا و نفرین نفرین کنندگان بر تو باد ای بافنده، پسر بافنده و ای منافق فرزند کافر. به خدا قسم تو یك بار در زمان کافر بودنت اسیر شدی و یك بار در زمان مسلمانیت و در

هیچ یك از این دو اسارت مال و تبارت به حالت فایده بخش نبود. مردی که شمشیر را بر قوم خویش بِرانَد و آنها را به مرگ بکشانَد سزاوار است که نزدیکانش او را دشمن بدارند و افراد بیگانه از شرّ او در امان نباشند.»

سیّد شریف رضی گفته است منظور کلام امام(ع) که فرموده شمشیر را بر قوم خویش براند، پیشامدی است که برای اشعث‌بن قیس با خالدبن ولید در یمامه روی داد، در آن واقعه اشعث قوم خود را فریب داد و به آنها نیرنگ زد و خالد بر آنها مسلّط شد و آنها را کشت. بعد از این واقعه قوم اشعث او را «عُرفُ النّار» می‌نامیدند و عرف النّار در نزد آن قوم به معنای مکر کننده است».

جریان اعتراض اشعث بر کلام امام(ع) این بود که روزی حضرت مشغول ایراد خطبه بود و به مناسبتی جریان حکمیّت را مطرح کرد. مردی از اصحاب حضرت بپا خاست و عرض کرد چگونه بود که تو ما را از حکمیّت بازداشتی و سپس بدان امر کردی؟ ما ندانستیم که کدام‌یك از دو دستور به هدایت نزدیك بود. امام(ع) با تأسّف دست بر دست زد و فرمود: این سزای کسی است که پیمان را ترك کرد، یعنی سزای من است که حکمیّت تحمیلی را پذیرفتم و احتیاط را رعایت نکردم، اشعث‌بن قیس از این سخن امام چنین برداشت کرد که حضرت جهت مصلحت را در نظر نگرفته و از اندیشه‌های باطل پیروی کرده است و خواست که این حقیقت را به حضرت بفهماند، گفت این سخن به نفع شما نیست، به ضرر شماست.

اشعث نمی‌دانست یا خود را به نادانی می‌زد که دلیل مصلحت گاهی برای کار و مصلحت بزرگتری ابراز نمی‌شود. امام(ع) حکمیّت را به آن دلیل پذیرفت که اصحاب آن حضرت، از روی نادانی می‌خواستند آن حضرت را به شهادت برسانند. و بزودی آن را در داستانشان نقل خواهیم کرد.

عدّه‌ای از سخن حضرت چنین برداشت کرده‌اند که مقصود امام(ع) این است که این سزای شماست که دوراندیشی را ترك کردید، اشعث گمان کرد که حضرت می‌فرماید این سزای من است، سپس به آن حضرت اعتراض کرد.

فرموده است: **وَ ما یُدریكَ ما عَلیَّ مِمّالی**

این سخن امام(ع) اشاره به این است که اشعث‌بن قیس فردی است جاهل و جاهل حق ندارد که بر امام اعتراض کند با آن که امام پس از رسول خدا(ص) استاد همهٔ دانشمندان است.

امّا استحقاق لعن اشعث نه به دلیل اعتراض بر امام بود و نه به دلیل این که بچهٔ کافر بود، بلکه به این دلیل بود که به گواهی امام(ع) وی منافق بود و منافق به گواهی کلام خداوند تعالی که می‌فرماید: **اُولٰئكَ جَزاؤُهُمْ اَنَّ عَلَیْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ والمَلائِكَةِ وَ النّاسِ اَجْمَعینَ خالِدینَ فیها لا یُخَفَّفُ عَنْهُمُ العَذابُ و لا هُمْ یُنْظَرُونَ**[1] سزاوار لعنت و دوری از رحمت خداست.

فرموده است: **حائِكٌ بنُ حائِكٍ**

این جمله به صورت استعاره اشاره به نقصان عقل اشعث و کمی استعداد او دارد، زیرا او اشیاء را در جای خود قرار نمی‌داد و سخن را مناسب حال نمی‌گفت، بعلاوه تأکیدی بر عدم شایستگی او برای اعتراض است، زیرا بافندگی (حیا که) دلیل ضعف عقل است، چون ذهن بافنده همیشه در جهت بافندگی و صنعتش می‌باشد و تمام فکرش متوجّه اوضاع و احوال نخهای پراکنده است تا آنها را مرتّب کرده و نظام دهد و مجبور است برای انجام کار دستها و پاهای خود را همیشه حرکت دهد و در نتیجه چون همیشه فکرش متوجّه کارش می‌باشد از چیزهای دیگر غافل می‌ماند و نسبت به آنها نادان است.

---

۱ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۸۷): کیفر آن گروه کافر این است که خدا و فرشتگان و مردمان همه بر آنان لعنت کنند همیشه در جهنم بمانند و عذاب خدا تخفیف نیابد و هرگز نظر رحمت به سوی آنها نکنند.

بنا بـه قول دیگر: دلیل کم عقلی بافنـده آمیزش وی با افراد کم عقل مـانند زنها و بچّه‌هاست و هر که با این گروه سروکار داشته باشد در ضعف رأی و کمی عقل او در کارهـا شکی نیست. از امام صـادق جعفربن محمّـد(ع) روایت شده است که فـرمود: «عقل چهل معلّـم عقل یك بافنـده است و عقل یك بافنـده به اندازهٔ عقل یك زن است و زن اصلاً عقل ندارد.»

و از موسی‌بن‌جعفر (ع) روایت شده‌است‌که فرمود: «با معلّمان و بافندگان مشورت نکنیـد که خداونـد عقل آنها را گرفتـه است.» این روایات در کمی عقل آموزگاران و بافندگان مبالغه آمیز است[۲].

روایت دیگر این است که امام(ع) اشعث را به خـاطر بافنده بودن سرزنش کـرده است زیـرا بـافنـدگی شغل پستی بـوده است کـه همّت را پست و نـاچیـز می‌ساخت و اخلاق پست را به همراه داشته است.

روایت شـده است که رسـول خـدا (ص) به یکی از بـافنـدگان بنی نجّـار مقداری نخ داد که برایش پارچه‌ای ببافـد، او در بافتن پارچه امروز و فردا می‌کرد. پیامبر بر در خـانه‌اش می‌آمد و می‌فرمود پارچه را بده تـا لباس تهیه کرده و در بین مردم بپوشیم. بافنده مرتّب امروز و فردا می‌کرد تا پیامبر(ص) وفات یافت.

چنان که می‌دانی دروغ پایهٔ نفاق‌است‌و کسی‌که اخلاقش‌دروغگویی باشد که از لوازم این شغل بوده روا نیست که در چنین مـوردی بر امام(ع) اعتراض کند در این که آیا اشعث بافنده بوده یا نـه اختلاف نظر است. گروهی گفته‌اند که او و پدرش بُرد یمانی می‌بـافته‌اند و گروهی دیگر بر این باورند کـه اشعث بافنده نبوده بلکه از فـرزندان پـادشاهـان و بزرگـان کَنده بـوده است و امام بـه این دلیل او را نکـوهش کرده اسـت (که بـه نشـانهٔ بـزرگی) شـانـه‌هایش را بـالامی‌انـداخت و

---

۲ ـ چون این روایات دارای سند نیست لذا از درجهٔ اعتبار ساقط است ـ م.

قدمهایش را با فاصله بر می‌داشت و چنین راه رفتنی مخصوص بافندگان بود و به کسی که چنین راه می‌رفت حائك و به زنی که با تبختر راه می‌رفت حائکه می‌گفتند.

معنای نزدیك به ذهن این است که این کلمه استعاره بوده و چنان‌که قبلاً توضیح دادیم کنایه از نقص عقل اشعث باشد[۳].

فرموده است: **وَ اللهِ لَقَدْ اَسَّرَكَ الْكُفْرُ مَرَّةً وَ الْاِسلٰامُ اُخْرىٰ وَ مٰا فِداكَ مِنْ واحِدَةٍ مِنْهُمٰا مٰالُكَ وَ لاٰ حَسَبُكَ.**

این کلام امام(ع) تأکید مجدّدی است بر نقصان عقل اشعث و اشاره به این است که اگر عقلی می‌داشت دو بار اسارت برایش پیش نمی‌آمد که هیچ‌یك از مال و حَسَبَش او را از اسارت نجات نداد. مقصود امام(ع) این است که مال و ثروتش از اسارت وی جلوگیری نکرد، ولی منظور این نیست که بعد از اسارت فدیه نداده باشد، زیرا اشعث یکبار در جاهلیّتش فدیه داد و آن وقتی بود که پدرش کشته شد و او به خونخواهی پدرش برخاست و اسیر شد، سپس سه هزار شتر فدیه داد و آزاد گشت. اشعث با هفتاد مرد از قبیلهٔ کنده خدمت پیامبر رسید و اسلام آورد. منظور امام از اسارت وی در دوران جاهلیّت و کفر همین اسارت است. امّا اسارت او در زمان اسلامش بدین شرح است که وقتی پیامبر(ص) از دنیا رفت اشعث در وادی حضرموت مرتدّ شد و قبیله خود را از پرداخت زکات منع کرد و از بیعت با ابوبکر سر باز زد. ابوبکر زیادبن لبید را که قبلاً فرماندار حضرموت بود برای سرکوبی او فرستاد و سپس عکرمة بن ابی‌جهل را با گروه زیادی از مسلمانها به کمك وی فرستاد. زیادبن لبید با اشعث و قبایل کنده چندین جنگ سخت انجام داد و بالاخره آنها را محاصره کرد و آنها به دژ خود پناه

---

۳ ـ اگر شارح محترم از ابتدا حائك را از حَيَك می‌گرفت‌که به معنای تبختر و تکبّر است هیچ نیازی به نقل روایاتی که اعتماد بر آنها بر عقل سنگین است پیش نمی‌آمد زیرا تبختر و تکبّر از نادانی است ـ م.

بردنـد. زیادبن لبید محاصـره را شدید کـرد تا تشنگی بر آنها غلبـه یافت. اشعث کسانی را نـزد زیادبن لبیـد فرستـاد و برای خـانواده‌اش و بعضی از قـومش امان خواست ولی نام خـود را به‌طور معیّن قید نکرد. همین کـه اشعث از حصار بیرون آمد او را اسیر کردند و دست بسته نزد ابوبکر به مدینه فرستادند. اشعث از ابوبکر تقاضا کرد که او را نکشد و اُمّ فروه را (که خـواهر ابوبکر و نابینا بود) به ازدواجش درآورد، ابوبکر پذیرفت.

از اموری کـه بر عدم رعایت قـوانین دین از جانب اشعث دلالت دارد این است که پس از خروج از مجلس عقد اُمّ فروه، شمشیـرش را کشید و هر شتری که دید پی کـرد و هر گـوسفندی کـه یافت کشت. وقتی مـردم او را تعقیب کردنـد به خانهٔ یکی از انصار پناه برد. مردم از هر طـرف بر سرش فریاد کشیدند و می‌گفتند اشعث دوباره مـرتدّ شده است. اشعث بـر پشت بام قرارگـرفت و گفت ای مردم مدینه من غریب دیار شما هستم و با آنچـه از شتران و گوسفندان که نحر کردم و کشتم شما را ولیمه دادم هر کس از شما هر آنچـه از آنها می‌یابد بخورد و هرکس بر مـن حقّی دارد فردا بیـاید تا حقّـش را بپردازم تا راضـی شود. فردا چنیـن کرد و خانه‌ای در مدینه نمانـد مگر این که در آن، به سبب نادانی اشعث، دیك غذایی بپا شد و این موضوع برای مردم به صـورت ضرب‌المثل درآمد که (احیاناً به کسی می‌گفته‌اند) ولیمه دهنده‌تر از اشعث. شاعر در این باره گفته است:

لَقَـدْ اَولـمَ الکنـدیّ یـوم مـلاکـه ولیمـة حمّـال لِثقل العظـائم[۴]

فرموده است: **وَ اِنَّ امْرَءاً دَلَّ عَلَى قَوْمِهِ السَّيْفَ وَ قادَ الَيْهِمُ الْحَتْفَ لَحَرِیّ اَنْ يَمْقُتَهُ الاَقْرَبُ وَلا يَأْمَنَهُ الاَبْعَدُ.**

این جملهٔ امام(ع) اشاره به فریبی است که اشعث به قوم خود داد. وقتی از

---

۴ ـ آن مرد کندی روز ازدواجش ولیمه‌ای داد که به خاطر سنگینی استخوانهای ولیمه مردم آنها را با پشت حمل می‌کردند.

زیادبن لبید درخواست امان کرد برای عدّهٔ کمی از بزرگان قومش امان نامه دریافت کرد، بقیّه گمان کرده بودند که برا ی همه امان دریافت کرده است و با همین گمان از جنگ دست برداشتند امّا همین که اشعث و کسانی از اقوامش که برای آنها امان‌نامه گرفته بود از قلعه بیرون رفتند زیادبن لبید وارد دژ شد و دست به کشتار قوم اشعث زد، آنها یادآوری کردند که شما به ما امان داده‌اید، زیاد پاسخ داد: اشعث جز برای ده نفر از خویشانش امان‌نامه دریافت نکرده است و به این ترتیب تعدادی از آنها به قتل رسیدند تا این که نامهٔ ابوبکر به زیاد رسید که از کشتن آنها دست بردارد و آنها را نزد وی برد و زیاد چنین کرد.

معنای کلام امام (ع) که فرمود: اشعث شمشیر را بر قومش هدایت کرد و مرگ را به سراغ آنها برد. همین واقعه است، زیرا اشعث بود که برای جنگ پیشوای آنها شده بود و آنها را تسلیم مرگ کرد. شکّ نیست کسی که چنین باشد قومش او را دشمن می‌دارند و دیگران وی را امین نمی‌شمارند.

امّا آنچه سیّد رضی (ره) نقل کرده، مراد امام(ع) داستانی است که برای اشعث با خالدبن ولید در یمامه پیش آمده و او قوم خود را فریب داد و به آنها نیرنگ زد تا خالد بر آنان مسلّط شد. من در پیشامدهایی که برای خالد در یمامه پیش آمده است به چنین چیزی دست نیافتم، ولی حُسن ظنّ به سیّد رضی اقتضا دارد که نقل او را صحیح بدانیم، شاید این داستان در پیشامدی بوده است که ما به اصل آن دست نیافتیم.

باید دانست که امام(ع) در این بخش از کلام خود اشعث را به همهٔ رذایل نفسانی نکوهش کرده است. او را به نادانی و کند فهمی که جنبهٔ تفریط از حکمت است نسبت داده و او را بافنده دانسته است که نشانهٔ کم عقلی است و به ستمگری او که جنبهٔ افراط از عفّت و نفاق است اشاره فرموده و او را کافرزاده خوانده که تأکید بر نفاق اوست و به سست عنصری و ناپایداری او که جنبهٔ

تفریط و دور بودن از شجاعت است اشاره فرموده زیرا او دو بار اسیر شده است، علاوه بر این اشاره به کم عقلی وی چنان که شرح آن گذشت نیز هست. همچنین امام(ع) با جملهٔ «او مردی است که شمشیر را بر قوم خود هدایت کرد و مرگ را به سراغ آنها برد» به ظلم و نیرنگ او که در برابر فضیلت و وفاداری صفت پستی می‌باشد اشاره فرموده است.

دارا بودن این همه رذیلت موجب آن شده که او سزاوار لعن باشد.

امّا سرّ این که قوم اشعث او را به کنایه «عُرف النّار» می‌گفتند این است که عُرف عبارت از هر جایگاه بلندی است و اعراف در قرآن کریم دیواری است میان بهشت و جهنّم، و چون ویژگی هر مکان مرتفع این است که غیر خود را می‌پوشاند فریبکار نیز با مکر خود امور زیادی را از دیگران پوشیده می‌دارد و چون اشعث قوم خود را فریب داد صحیح است که به عنوان استعاره به وی عُرف‌النّار بگویند، زیرا آتش جنگ را که بر باطل بود و آتش جهنّم را در پی داشت از مردم پوشاند.

خدا داناتر است.

۱۹ ـ از خطبه‌های آن حضرت است

فَإِنَّكُمْ لَوْ عَايَنْتُمْ مَا قَدْ عَايَنَ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ لَجَزِعْتُمْ وَ وَهِلْتُمْ وَسَمِعْتُمْ وَأَطَعْتُمْ وَ لٰكِنْ مَحْجُوبٌ عَنْكُمْ مَاقَدْ عَايَنُوا، وَقَرِيبٌ مَا يُطْرَحُ الْحِجَابُ، وَلَقَدْ بُصِّرْتُمْ إِنْ أَبْصَرْتُمْ، وَأُسْمِعْتُمْ إِنْ سَمِعْتُمْ، وَهُدِيتُمْ إِنِ اهْتَدَيْتُمْ، بِحَقٍّ أَقُولُ لَكُمْ لَقَدْ جَاهَرَتْكُمُ الْعِبَرُ وَزُجِرْتُمْ بِمَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ، وَمَا يُبَلِّغُ عَنِ اللهِ بَعْدَ رُسُلِ السَّمَاءِ إِلَّا الْبَشَرُ.

وَهَلْ: زاری، از باب **وَهَلَ يَوْهِلُ** آمده است.

«اگر شما آنچه را که مردگان دیده‌اند ببینید به یقین بی‌تابی و زاری خواهید کرد و سخنان خدا را شنیده و آنها را اطاعت می‌کنید. ولی آنچه گذشتگان دیده‌اند بر شما پوشیده است، نزدیک است که حجاب بر طرف شود و چنانچه اهل بصیرت باشید، بینایتان کرده‌اند و اگر اهل شنیدن باشید شنوایتان کرده‌اند و اگر اهل هدایت باشید، راه را به شما نشان داده‌اند. از روی حقیقت به شما می‌گویم که عبرتها بر شما آشکار و روشن شد و بدانچه که باید نهی می‌شدید از آن منع شدید. پس از این که انبیا آمدند و پیام حق را رساندند منتظرید که بعد از آنها فرشتگان آسمان شما را هدایت کنند؟»

باید دانست تا زمـانی که انسان در لفاف بدن پوشیـده باشد در حجابی از تـاریکی جسمـانیّت و کشمکشهـای وهـم و خیـال قـرارگـرفتـه و از مشـاهـده روشنـاییهای عـالم غیب و ملکوت محـروم است. این حجـاب قابل افـزایش و نقصـان و قـوّت و ضعف است و مـردم نسبت بـه آن دارای مـراتبی هستنـد کـه بزرگتـرین و ضخیم‌ترین حجاب، حجاب کفـر است چنان که قرآن کـریم دربارهٔ حجاب کفر چنین اشـاره فرموده‌است: «اَوْ کَظُلُمٰاتٍ فی بَحْرٍ لُجِّـيٍّ یَغْشیهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مـوَجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحٰابٌ ظُلُمـاتٌ بَعْضُهٰا فَوْقَ بَعْضٍ»[1] برابر این آیـه مَثَل کافر مانند کسی است که در دریای پرتلاطم قرارگرفته باشد که موج روی موج می‌آید. مقصود از دریای پرتـلاطم دنیاست که خطرهای هـلاك کننده دارد. موج اوّل موج شهوات است که انسان را به صفات حیـوانی فرامی‌خواند و سزاوار این است که این موج تـاریك باشد. زیرا دوستی چیـزی انسان را کور و کر می‌کنـد. موج دوّم موج صفـات حیوانات درنـده است که موجب خشم و دشمنی و کینـه و حسد و برتـری‌جویی می‌شـود و سزاوار این است که تـاریك باشـد، زیرا غضب عقل را می‌پوشاند و حق آن است کـه بالاترین موج باشد چـون غضب بر بیشتر شهوات مسلّط است آن چنان‌که اگـر غضب شدّت یابد انسان شهوات دیگـر را فراموش می‌کند.

منظور از ابرهای تاریك اعتقادات بـاطل و خیالات فاسد است که موجب حجاب بینش کافر از دریافت نور حق می‌شود. چون خاصیّت حجاب این است که جلو تـابیدن نور خورشید را بر چشمـان ظاهربین بگیرد. هرگـاه همهٔ این امور حجاب و تـاریك کننده بـاشد معنـای آیهٔ شریفـه که فـرمود تاریکیهـا پی‌درپی و برروی هم قرار دارند روشن می‌شود.

---

۱ ـ سورهٔ نور (۲۴): آیهٔ (۴۰): حجاب آنها همچون ظلمات دریـای موّاجی است که موجها بر یکدیگر قرار می‌گیرند. و بالای آن را ابرهای تیره پشت سر هم پوشیده است.

امّا خفیف‌ترین و نازك‌ترین حجاب، حجاب کسانی است که گوششان را در مسیر اوامر و نواهی خداوند به کار می‌گیرند و در تصفیهٔ باطن و جلا دادن ضمیرشان همّت می‌گمارند و حجاب غفلت و بی‌خبری را از خود دور می‌سازند. بر آنها خورشید معارف الٰهی نورافشانی می‌کند و در وادی دلهاشان آبهای بخشش پروردگار جریان می‌یابد و به هر کس به اندازهٔ قابلیّتش فیض می‌بخشد.

این گروه هرچند در رفع حجاب و پاکسازی آلودگیهای باطل از نفوسشان کوشیده‌اند ولی تا زمانی که در این بدن قرار داشته باشند در پرده‌ای، هرچند نازك و ضعیف، از حجابهای جسمانی قرار دارند. میان این دو مرتبه (ضخیم‌ترین و نازکترین حجاب) درجاتی از حجاب کم و زیاد وجود دارد و تفاوت مردم در درك انوار علم و تأثیرپذیری از معارف الٰهی و آگاهی بر رموز دین، به تفاوت این حجاب بستگی دارد. و برحسب تفاوت همین حجابها وارد شدن در آتش جهنم تفاوت پیدا می‌کند. چنان‌که خداوندتعالی فرموده است: «وَاِنْ مِنْكُمْ اِلاّ وٰارِدُها»[۲]. هیچ انسانی از آلودگیهای این حجابها نجات نمی‌یابد مگر این که از این بدن رها شود و آن را به دور افکند. در این صورت است که خداوند تعالی فرموده است: «تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مٰا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ مٰا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ اَنَّ بَيْنَهٰا وَ بَيْنَهُ اَمَداً بَعيداً»[۳].

بنابراین هر خوبی و بدی که برای خود آماده کرده و به مقتضای استعدادش آن را به دست آورده به (عین الیقین) مشاهده می‌کند امّا مشاهدهٔ این امور قبل از جدایی روح از بدن چنان‌که باید ممکن نیست زیرا بدن مانع آن

---

۲ ـ سورهٔ مریم (۱۹): آیهٔ (۷۱) یعنی: هیچ یك از شما نیست که وارد جهنم نشود.

۳ ـ سورهٔ آل عمران (۳): آیهٔ (۳۰): هر نفسی هر آنچه را از خیر انجام داده حاضر می‌یابد و هر چه بدی انجام داده آن را می‌بیند و آرزو می‌کند که میان او و اعمال بدش فاصلهٔ زیادی باشد.

است، هرچند اعتقاد قطعی برهانی بر حقایق امور را دارا باشد و یا نوعی مکاشفه، آن چنان‌که دربارهٔ بعضی از اولیای خدا گفته‌اند داشته باشد. البته این نوع آگاهی و اطلاع مانند مشاهده است و نه مشاهدهٔ خالص حقیقی، زیرا از نوعی توهّم و خیال جدا نیست و به همین خاطر است که رسول خدا(ص) از قول پروردگار نقل کرده است: «برای بندگان صالح خود نعمتهایی را آماده ساخته‌ام که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده ونه بر دل انسانی خطور کرده است و بالاتر از آن چیزهایی است که شما بر آن آگاهی یافته‌اید». این سخن حق‌تعالی اشاره به نوعی مشاهدهٔ خالصی است که آمیختگی ندارد و انسان پس از مرگ با چشم یقین آن را می‌بیند.

گاهی حقایقی را که اهل مکاشفه در زندگی دنیا کشف می‌کنند عین‌الیقین می‌نامند و درك کسانی که در این امور پایین‌تر از اهل مکاشفه‌اند اگر به وسیلهٔ احساس باشد و امکان بطلان آن نباشد، آن را علم الیقین می‌گویند. گاهی علم یقین در نزد صوفیّه اختصاص می‌یابد به چیزی که نفس به تصدیق آن میل دارد و در نهایت بر شخص مسلّط و چیره می‌شود، آن چنان‌که چیز مورد علاقه، او را بر کاری وامی‌دارد و یا منع می‌کند در این صورت می‌گویند فلانی یقینش به مرگ ضعیف است هرگاه در آماده شدن برای مرگ همّت نگمارد گویا به مردن یقین ندارد با وجودی که در رسیدن مرگ هرگز شك ندارد. و در صورتی می‌گویند یقینش به مرگ محکم است که یاد مرگ بر او غلبه کند و تمام کوشش شخص در آماده شدن برای مرگ صرف شود. پس از دانستن این موضوع سخن امام(ع) که فرمود: **فَإِنَّكُم لَوْ عَايَنْتُم مَا قَدْ عَايَنَ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ لَجَزِعْتُمْ وَ وَهِلْتُمْ**، قضیّهٔ شرطیّه‌ای است که امام(ع) برای توجّه دادن به این حقیقت آورده است که در پشت سر شما سختیهای آخرت و عذاب‌هایی است که گذشتگان شما آنها را دریافتند و شما اکنون آنها را مشاهده نمی‌کنید هرچند آنها را از علوم یقینی

می‌دانید. اگر آنها را با چشم یقین مشاهده می‌کردید البتّه بی‌تابی و زاری می‌کردید و سخن دعوت کنندگان به خدا را می‌شنیدید و اطاعت می‌کردید. این ملازمهٔ یقین و اطاعت از اموری است که برهان بر صحّت آن گواه است و خداوند تعالیٰ به حقیقت آن در قرآن اشاره فرموده است که: «رَبَّنٰا اَبْصَرْنا وَ سمِعْنٰا فَارْجِعْنٰا نَعْمَلْ صالحاً اِنّا مُوقِنُون» [۴]. این سخن بدان خاطر است که سختیهای آخرت را دیده‌اند و زاریشان از این بابت است. خداوند به آنان پاسخ می‌دهد: «اَوَلَمْ نُعَمِّرْکُمْ مٰایَتَذَکَّرُ فیهِ مَنْ تَذَکَّرَ وَ جٰائَکُمَ النَّذیرُ فَذُوقُوا فَمٰا لِلظّٰالِمینَ مِنْ نصیر» [۵].

فرموده است: وَ لٰکِنْ مَحْجوبٌ عِنکُمْ مٰا قَدْ‌عٰایَنُوا.

این جملهٔ حضرت برای تالی همین قضیّهٔ شرطیّه متّصله، استثناست. به دلیل این که چشمان آنها حجاب دارد و نمی‌توانند سختیهای پس از مرگ را ببینند، زاری و بی‌تابی نمی‌کنند و اگر هم به زبان قال جزع و فزعی ندارند زبان حالشان زاری و بی‌تابی خواهد بود.

فرموده است: وَ قَریبٌ مٰا یُطْرَحُ الْحجٰاب

در این جمله «ما» مصدریّه است و مبتدای جمله، و قریب خبر آن است و در معنی اشاره دارد به بی‌اعتباری بهانه‌جویی آنها، آن زمان که به عذاب تهدید شوند، وآنها ندانستن را برای کوتاهی در عمل بهانه قرار می‌دهند زیرا بزودی حجاب بدن کنار خواهد رفت و احوال قیامت و سختیهای روز رستاخیز بر ایشان آشکار می‌شود و آن هنگامی است که آسمان پرده‌های خود را از چشم مردم کنار

---

۴ ـ سورهٔ سجده (۳۲): آیهٔ (۱۲): خداوندا اکنون دیدیم و شنیدیم ما را به دنیا برگردان تا از روی یقین عمل صالح انجام دهیم.

۵ ـ سورهٔ فاطر (۳۵): آیهٔ (۳۷): آیا به شما فرصت ندادیم تا تذکّر انبیا را بشنوید و آیا بیم دهندگان نیامدند؟ اکنون عذاب را تحمّل کنید که برای ستمگران یاوری نیست.

بزنـد. در آن هنگام مشـاهده می‌شود کـه جهنّم برافـروخته شـده و بهشت آراسته گردیده است. این مضمون کلام خداست که فرموده است. «وَ اِذَاالسَّماءُ كُشِطَتْ وَ اِذَا الجَحیمُ سُعِّرَتْ وَ اذَا الجَنَّةُ اُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ ما اَحْضَرَتْ»[۶] و نیز فرمود: «فَكَشَفْنا عَنْكَ غَطائِك فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدٌ»[۷].

فرموده است: وَ لَقَدْ بُصِّرْتُمْ اِنْ اَبْصَرْتُمْ وَ اُسْمِعْتُمْ اِنْ سَمِعْتُمْ وَ هُدیتُمْ اِنْ اهْتَدَيْتُمْ.

این جملهٔ امـام(ع) اشاره است به جـواب دیگری و شباهت دارد بـه آنچه قبـلاً به آن اشـاره کردیم و آن بهـانه این است کـه آنها وجـود حجاب را مـانع از مشاهدهٔ چیزی می‌دانند که باعث زاری و بی‌تابی است. توضیح مطلب این است که هر چنـد اکنون حجاب وجود دارد و حقایق پس از مـرگ را پوشیده است ولی آنان بر آن حقایق واقفند و با عبرتها و مثلهـایی که بر زبان انبیا جاری شده است حقیقت بـرای آنها روشن است و مشکـلات پس از مـرگ را از کتب الٰهی و سنن انبیا فهمیده‌اند و با دلایل واضح و براهین قاطع آنها را دریافته‌اند آن‌چنان‌که گویا آنها را مشاهـده کرده شکّی در آنها ندارند، بنـابراین حجاب نمی‌توانـد برای آنها بهانه‌ای باشد.

در این که امـام(ع) از بین حواسّ پنجگـانه اختصـاصاً شنیـدن و دیدن را یادآوری فرموده‌اند بدان خاطر است کـه عبرت گرفتن برای امور آخرت به این دو بستگی دارد. به کـار بردن کلمهٔ هدایت در جملـهٔ فوق اشاره بـه سهمی است که عقل بدون دخالت ابزار در هدایت دارد، و این که امام(ع) «اِنْ شرطیّه» را سه بار در جمله خـود به کار برده است بـه این معنی است که با وجود دیـدن و شنیدن و

۶ـ سـورهٔ تکویر (۸۱): آیهٔ (۱۱): در آن هنگـام که پرده از روی آسمان بـرگرفته شود و در آن هنگـام که دوزخ شعله‌ور شود، در آن موقع هر کس می‌داند چه چیزی را آماده کرده است.

۷ـ سورهٔ ق (۵۰): آیهٔ (۲۲): ما پرده از کارت بر انداختیم و چشم بصیرت بیناتر شد.

هدایت شدن، در دیدن و شنیدن وهدایتشـان شكّ وجود دارد. و تمام جمله بیان تنفّر از ادامهٔ غفلت آنهاست و یادآوری این نکته است که در عبرت گرفتن باید از خدا مدد خواست.

فرموده است: بِحَقٍّ اَقُولُ لَكُمْ لَقَدْ جٰاهَرَتْكُمُ الْعِبَرَ وَ زُجِرتُمْ بِمٰافيه مُزْدَجَرٌ .

پس از آن کـه امام(ع) اثبـات کـرد که آنهـا حقـایق پس از مـرگ را گویـا دیده‌اند و شنیـده‌اند این جمله را برای توضیح دیـدن و شنیدن آنها آورده است و این که با پیشامدهای ناگواری که برای آنها پیش آمده است عبرتها آشکار شده و از پیشینیان نیـز عبرت آموختـه‌اند و آنچه از مشکلات شنیـده‌اند برای پنـدگرفتن کافی است و آن مشکلاتی که شنیده‌اند نهی‌هـای پی‌درپی مؤکّدی که وعده‌های ترسناك می‌دهد و مجـازاتهای مهیّایی دارد که کمترین آنها مـوجب عبرت گرفتن برای صاحبان خرد می‌شود؛ چنان‌کـه خداوند تعالیٰ فرموده است: «وَلَقَدْ جٰاءَهُمْ مِنَ الْاَنْبٰاءِ مٰا فيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بٰالِغَةٌ فَمٰا تُغْنِ النُّذُرُ» [۸].

فرموده است: وَ مٰا يُبَلِّغُ عَنِ اللهِ بَعْدَ الرُّسُلِ السَّمٰاءِ اِلاّٰ الْبَشَرُ

این سخن امام(ع) اشـاره به این است که در عـالم وجود برای هـدایت به سوی حق تعـالیٰ جز زبان انبیا راه دیگـری نیست که مردم را به حق دعـوت کند. وقتی دعـوت مردم بـه خـداوند متعـال از طـریق وعـده و وعید و ضـرب‌المثل و یادآوری موارد عبرت‌انگیز مردمان گـذشته ممکن نباشد در این صورت عذاب بر چنین مـردمی رواست. و این وعده و وعیـد و ضـرب‌المثلها و مـوارد عبرت‌آمـوز گذشتگان روشن نمی‌شود، مگر با زبان فرستادگان بشری (پیامبران). بنابراین پس از ملائکه ممکن نیست پیامهای الٰهی جز از طـریق انبیا به مردم برسد، پس قطعاً دستورات انبیا برای توجّه مردم به خدا کافی به‌نظر می‌رسد.

---

۸ ـ سـورهٔ قمر (۵۴): آیهٔ (۴ ــ ۵): از خبرهای غیبی آنچه کـه برای آنها مـوجب عبرت می‌شود بـه آنها رسیده است، این اخبار حکمتهای متعالی هستند، آیا برای بیم دادن کفایت نمی‌کند؟

۲۰ـ از خطبه‌های آن حضرت است

فَإِنَّ ٱلْغَايَةَ أَمَامَكُمْ وَإِنَّ وَرَاءَكُمُ ٱلسَّاعَةَ تَحْدُوكُمْ؛ تَخَفَّفُوا تَلْحَقُوا فَإِنَّمَا يُنْتَظَرُ بِأَوَّلِكُمْ آخِرُكُم.

«محققاً پایـان کار پیش روی شماست و قیامت یـا مرگ در پی شماست و شما را مـی‌راند. سبك شـوید (بـاد گران را بیفکنیـد) تا ملحق شـوید (بـه کاروان برسید) چه تحقیقـاً اوّلشان را در راه داشته‌اند تا آخرین شما بـه آنها ملحق شوند و یکباره به قیامت درآیند»

سیّد رضی در توصیف این سخن امام(ع) گفته است که این کلام امام(ع) اگر با هر سخنی غیر از سخن خدا و رسول مقـایسه شود از آن برتر خواهد بود و از آنها به‌صورت مشخصی پیشی خواهدگرفت. مثلاً از همین فرمودهٔ امام(ع) **تَخَفَّفُوا تَلْحَقُوا** کلامی کوتاهتر و پر معناترشنیده نشده است. ژرفای آن از هرسخنی بیشتر است. این جمله تشنگی (هرتشنه‌ای) را برطرف می‌کند. من در کتاب خصایص، به عظمت ارزش و برتری بیان آن اشاره کردم.

من می‌گویم (شارح) شك نیست که این کلمـات با وجود کوتاهی و کمی الفاظ دارای معـانی نیك و مشتمل بـر مواعظ نیکو و حکمـت عالی می‌بـاشد و

دارای چهار جمله است.

جملهٔ اوّل: إِنَّ الْغٰايَةَ اَمٰامَكُمْ

باید دانست که هدف از ایجاد خلق این است که عبادت خدا کنند چنان‌که خداوند فرموده است: **وَ مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الاِنْسَ اِلاّ لِيَعْبُدُونَ** [1] و مقصود از عبادت این است که انسان به حضرت حق متّصل شود و با بالهای کمال در باغهای بهشت با فرشتگان مقرّب پرواز کند. این همان هدف مطلوب و مقصود انسان است که وظیفه دارد حقیقتاً به آن توجّه کند اگر سعی کافی و وافی داشته باشد بدان دست می‌یابد و در بهشت نعیم رستگار می‌شود و اگر در طلب آن کوتاهی کند به راههای انحرافی می‌افتد و بدان نمی‌رسد، به یقین می‌دانی که درهای جهنّم از دو سوی پل صراط باز است و انسانهای منحرف در آن سقوط می‌کنند واین پایان کار آنهاست که با دیگران به جهنم وارد می‌شوند.

با توضیح فوق روشن شد که مقصود هر انسان پیش روی اوست که به سوی آن حرکت می‌کند و بازگشت انسانها به آنجاست.

جملهٔ دوّم: وَ اِنَّ وَرٰائَكُمُ السّاعَةُ تَحْدُوكُمْ.

مقصود از ساعت در این عبارت قیامت صغراست که منظور از آن حتمی بودن مرگ است. دلیل این که قیامت صغرا در پشت سر قرار دارد آن است که انسان طبعاً از مرگ نفرت دارد و از آن فراری است و به حسب عرف و عادت چیزی که انسان از آن فرار می‌کند در پشت‌سر قرار می‌گیرد و چون مرگ از وجود انسان تأخّر دارد و سرانجام انسان را در می‌یابد پشت‌سر بودن مرگ و پیوستن آن به انسان تأخّر عقلی است ولی تشبیه شده است به چیزی که

---

۱ ـ سورهٔ ذاریات (۵۱): آیهٔ (۵۶): و ما جنّ و انس را نیافریدیم مگر برای عبادت.

تأخّر حسّی دارد نا گـزیر لفظ وراء که بیـانگر جهت حسّی است به‌طـور استعاره به‌کار رفته است.

امّا این که مرگ برای انسان آواز می‌خواند بیان کنندهٔ این حقیقت است که چون آواز خواندن، آرام و آهسته شتران را بـه پیش می‌راند یادآوری مرگ و شنیدن ندای منادیان آن انسانها را مضطرب و ناراحت کرده وآنان را آمادهٔ مرگ و حرکت به سـوی لقاءالله می‌کنـد. بدین طـریق انسان همان‌گـونه کـه شتر بـه وسیلهٔ آواز، راههـای دور و سخت را می‌پیمـایـد، وی نیــز راههـای آخـرت را می‌پیمـایـد. بدین‌گونه تذکّر، مرگ به آواز خوانی ساربان تشبیه شده است.

جملهٔ سوم: تَخَفَّفُوْا تَلْحَقُوا

پس از آن که امام (ع) انسانها را توجّـه می‌دهد به این که هدف در پیش و مرگ در پشت سرشـان است متذکّر می‌شود کـه سبقت گیرندگان بـه سوی هدف کسانی هستنـد که در سفر آخرت به رضـوان خدا برسند و چنـان‌که می‌دانی قطع علایق و سبکبـار بودن در سفر سبب سبقـت گرفتن و رسیدن بـه پیشینیان است. بدین‌گـونه امام(ع) بـا دو کلمه انسانهـا را امر می‌کند کـه برای رسیدن بـه مقصد سبکبار باشند.

کلمهٔ اوّل این است که «سبکبار باشید». سبکبار بودن کنایه از دستور دادن به زهد حقیقی است که قوی‌ترین وسیلهٔ قرب به حضرت حق است.

و زهد عبـارت است از کنار گـذاشتن هر چیـزی که انســان را از توجّـه به قبلـهٔ حقیقی باز می‌دارد و دوری از فـرورفتن در مادیّـات دنیا و جـاذبه‌هـای آن، و دور سـاختن هـر چـه غیر از حق متعـال و مـوجب خـودداری از ایثـار است. این حالت سنگینیهـا و بارهای گـرانی را که مـانع از صعود و رسیدن بـه درجات خـوبان است سبك می‌کنـد، آن بارهـای گـرانی که بـاعث داخل شدن بـه وادی هلاکت می‌شود.

این فرموده‌ٔ امام (ع) در معنای شرط و به صورت استعارهٔ کنایه‌ای آمده است.

کلمهٔ دوم این است که: «تا به مقصود برسید». این کلمه جزای شرط است، با این توضیح که اگر سبکبار شوید خواهید رسید. و مقصود از «تَلْحَقُوا» رسیدن به درجات سابقین یعنی اولیای خداست که به جایگاه عزّت حق رسیده‌اند. ملازمهٔ میان سبکبار بودن و رسیدن به سابقین قبلاً توضیح داده شد. چون در بخشش الٰهی بُخلی نبوده و از آن ناحیه کوتاهی قابل تصوّر نیست. چنان‌که توضیح داده شد زهد حقیقی نیز قوی‌ترین سبب سلوك الی‌الله است، پس هرگاه نفس انسان آمادگی دوری جستن از غیر خدا را پیدا کند و برای کسب نور به ذات کبریایی او توجّه کند آنچه استعداد کسب فیض را پیدا کرده باشد بدان دست می‌یابد و به درجات سابقین می‌رسد و به ساحل عزّت پروردگار و جای امن او وارد می‌شود.

جملهٔ چهارم: فَاِنَّما یَنْتَظِرُ بِاَوَّلِکُمْ آخِرَکُمْ

یعنی آنها که قبلاً از دنیا رفته‌اند در قیامت کبرا انتظار مرگ و آمدن دیگران را دارند. از این جمله این گونه می‌توان برداشت کرد که چون نظر عنایت الٰهی به خلق یکسان است و منظور از برپایی قیامت در مورد انسانها وصول به ساحت عزّت حق می‌باشد که نهایت کمال وجودی انسانهاست، لذا امام(ع) طلب عنایت الٰهی مردم را که کمال وجودی آنهاست تشبیه کرده است به انتظار مردمی که مایلند همگی، آنها که جلوتر رفته‌اند و آنها که عقب مانده‌اند، به هم برسند بنابراین لفظ «انتظار» به عنوان استعاره برای طلب عنایت الهی به کار رفته است؛ و چون در این جا انتظار مردم را برای رسیدن به عنایت حضرت حق و حضور در قیامت لازم دانسته است آن را دلیل تشویق مردم به سبکباری و قطع علایق دنیوی قرارداده است و شکّی نیست که این انتظار برای صاحبان خرد کار معقولی است

که آنها را به خدا توجّه می‌دهد و از غیر او باز می‌دارد.

این شرح آن چیزی است که ما از رموز و اسرار این کلامات دریافتیم. کلام سیّد رضی (ره) برای ستایش این کلمات و توجّه دادن عظمت قدر آنها کافی است.

سیّد رضّی لفظ نطفه را در این سخن برای آب زلال حکمت استعاره آورده است.

۲۱ ـ از خطبه‌های آن حضرت (ع) است

أَلَا وَ إِنَّ ٱلشَّيْطَانَ قَدْ ذَمَّرَ حِزْبَهُ، وَ ٱسْتَجْلَبَ جَلَبَهُ. لِيَعُودَ ٱلْجَوْرُ إِلَى أَوْطَانِهِ، وَيَرْجِعَ ٱلْبَاطِلُ إِلَى نِصَابِهِ. وَٱللهِ مَا أَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَرًا، وَلَا جَعَلُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ نَصِفاً. وَ إِنَّهُمْ لَيَطْلُبُونَ حَقّاً هُمْ تَرَكُوهُ، وَ دَمًا هُمْ سَفَكُوهُ؛ فَلَئِنْ كُنْتُ شَرِيكَهُمْ فِيهِ فَإِنَّ لَهُمْ لَنَصِيبَهُمْ مِنْهُ، وَ لَئِنْ كَانُوا وَلُوهُ دُونِي فَمَا ٱلتَّبِعَةُ إِلَّا عِنْدَهُمْ، وَ إِنَّ أَعْظَمَ حُجَّتِهِمْ لَعَلَى أَنْفُسِهِمْ! يَرْتَضِعُونَ أُمًّا قَدْ فَطَمَتْ وَ يُحْيُونَ بِدْعَةً قَدْ أُمِيتَتْ!! يَا خَيْبَةَ ٱلدَّاعِي! مَنْ دَعَا؟ وَ إِلَامَ أُجِيبَ؟ وَ إِنِّي لَرَاضٍ بِحُجَّةِ ٱللهِ عَلَيْهِمْ، وَ عِلْمِهِ فِيهِمْ؛ فَإِنْ أَبَوْا أَعْطَيْتُهُمْ حَدَّ ٱلسَّيْفِ وَ كَفَى بِهِ شَافِيًا مِنَ ٱلْبَاطِلِ، وَ نَاصِرًا لِلْحَقِّ، وَ مِنَ ٱلْعَجَبِ بَعْثُهُمْ إِلَيَّ أَنْ أَبْرُزَ لِلطِّعَانِ! وَ أَنْ أَصْبِرَ لِلْجِلَادِ: هَبِلَتْهُمُ ٱلْهَبُولُ لَقَدْ كُنْتُ وَ مَا أُهَدَّدُ بِالْحَرْبِ، وَ لَا أُرَهَّبُ بِالضَّرْبِ، وَ إِنِّي لَعَلَى يَقِينٍ مِنْ رَبِّي، وَ غَيْرِ شُبْهَةٍ مِنْ دِينِي.

ذَمَرَ، ذَمَّرَ: برانگیخت

جَلَبْ: گروهی از مردم و یا حیوان که جمع شوند و متحد شوند

تَمَخَّضَتْ: به حرکت درآمد

نِصْف: انصاف

تَبِعَه: عقوبت و نتیجهٔ عمل

حَمّ: تفالهٔ دنبه‌ای که بعد از گرفتن روغنش می‌ماند

حُمَّةُ السَّواد: استعاره است برای مردم پست و بی‌اطلاع

جَبْلَه: صداها

جُونَه: سیاهی

إنكَفَت وإستَكَفَتْ: دور می‌زند
زاح و إنزاحَ: دور شد
نصاب: اصل
تَنَصَّلَ مِنَ الذَّنب: از گناه دوری جست
عَبَّ: نوشیدن بدون وقفه
خُنسوَه: یك مرتبه احساس كردن
جِلاد: جنگ با شمشیر
هَبُول: زن فرزند مرده
هَبِلَ: گریان

«آگاه باشید که شیطان جمعیّت خود را برانگیخته است و همهٔ امکانات خود را فراهم ساخته تا ستم را به جای اولیّهٔ خود بازگرداند و باطل را به اصل خود رجوع دهد. به خدا سوگند (طلحه و زبیر) از هیچ ناروایی بـر من دریغ نورزیدند و میان من و خودشـان انصاف را رعایت نکردند. آنها از من حقّی را مطالبه می‌کنند که خود ترك کرده‌اند و تاوان خونی را (خون عثمان) که ریخته‌اند از من می‌خواهند. بر فرض که من شریك آنها در خون عثمان باشم باز مکافات سهم آنها بر خودشان قرار دارد، واگـر آنها بدون دخالت من خـون عثمان را ریخته‌اند کیفـر این عمل بر خود آنهاست. بزرگترین دلیل آنها بر علیه خودشان است. از مادری‌شیر می‌خواهند که از شیر دادن بازایستاده است، می‌خواهند بدعتی را زنده کنند که مرده است. ای دعوت کنندهٔ نومید؟ دعوت کننـده کیست و چه جواب می‌شنود؟ من حجّتی را که مورد رضـایت خدا بـاشد از آنها می‌پـذیرم و اگر نپـذیرنـد تیزی شمشیر را بـر آنها خواهم نهـاد و در این حالت شمشیر بهتـرین پاسخگوی بـاطل و یاور حقّ است. تعجّب این است که آنهـا به من پیام فـرستاده‌اند کـه برای کارزار آمـاده باشم و در مقابل ضرب نیزهٔ آنها مقـاومت داشته باشم. گریه کنندگان به حـالشان بگریند. من چه وقت از تهـدید بـه جنگ ترسیـده‌ام؟ و چه وقت از ضـرب شمشیر و نیـزه فرار کرده‌ام؟ من به پروردگارم یقین داشته و شبهه‌ای در دینم ندارم که از جنگ بترسم».

بیشتر این خطبه از خطبه‌ای است که قبلاً یادآوری کردیم که وقتی امام(ع) شنیـد طلحه و زبیـر بیعت خود را شکستـه‌انـد ایراد فـرمود. در این خطبـه کـم و

زیادی وجـود دارد که سیّد رضی قبلاً بعضی از آنهـا را نقل کرده است هرچنـد که وی دلیل کم و زیادی و تکرار آن را بیان کرده، امّا ما تمام خطبه را نقل می‌کنیم تا به مقصود دست یـابیم. امام(ع) پس از حمد خدا و درود بر پیـامبر(ص) خطبه را چنین ایراد می‌فرماید:

مردم! خداوند جهاد را واجب کرد و آن را بزرگ شمرد و یاری دهندهٔ دینش قرارداد. سوگند به خدا دنیا و دین اصلاح نمی‌شود مگر با جهاد. شیطان جمعیّت خود را گرد آورده و لشکر و همهٔ کسانی‌را که از او پیروی‌می‌کنندفراهم آورده است تا مرام و روش و نیرنگهای‌خود را بازگرداند وتجدید کند، من‌حرکتهایی‌را می‌بینم، سوگند به خدا طلحه و زبیر از هیچ کار ناپسندی دربارهٔ من‌دریغ نورزیدند و میان من وخود به انصاف رفتارنکردند، آنهاطالب‌حقّی‌هستندکه‌خودبدان‌عمل نکرده‌اند و از من قصاص خونی را می‌خواهند که خود ریخته‌اند، بر فرض‌که‌من‌شریك آنها در قتل عثمان باشم بـاز سهم آنها به عهدهٔ خودشان است. و اگـر آنها به تنهایی عثمان را کشته باشند قصاص از آنها بایـد مطالبه شود. اوّلین نتیجهٔ عدالتخواهی آنها بر علیه خودشان است. من از آنچه‌که انجام داده‌ام عذر نمی‌خواهم‌و از خود دور نمی‌کنم‌زیرا با یقین‌کاری را انجام می‌دهم، نه اشتباه می‌کنم‌ونه‌کسی می‌تواند من را به اشتباه بیندازد. آنها (طلحه و زبیر و ایـادیشان) گروه سرکش و یاغی‌اند. اراذل و اوباش اطراف آنها را گرفته و سروصدا راه انداخته‌اند، تاریکی و گمراهی اطراف آنها را گرفته تا باطل را به جایگاه اوّلش برگردانند. ای دعوت‌کنندهٔ فریبکار چه کسی را فرا مـی‌خوانی؟ چیز ناآشنایی در کـار نیست آنچه در پیش روست و روش معمول است جنگ در راه خداست. به‌خداسوگند اگرجنگی پیش آید باطل رسوا می‌شـود و زبانش قطع می‌گردد. اگر چنین وضعی پیش آیـد گمان نمی‌کنم راه روشنی در پیش داشته باشد. به خدا سـوگند کسی را که کشته‌اند پیش از مرگ از گناهانش توبه نکرد و از خطاهایش پوزش نخواست واز شورشیان عذرخواهی

نکرد تا بپذیرند و از آنها یاری نخواست تا یاریش کنند. سوگند به خدا برای آنها حوضی را پر آب کنم که کسی نتواند آن را خالی کند و از آنها که در آن افتاده‌اند کسی نجات نیابد و از آن سودی نبرند. من به حجّتهای الهٰی و علم او دربارهٔ آنها راضیم. من آنها را به حقّ دعوت می‌کنم و عذرخواهیشان را می‌پذیرم پس اگر باز گردند و توبه کنند و حرف حق را بپذیرند و در پیشگاه خدا زاری کنند توبه قابل پذیرفتن است و از جانب من مزاحمتی نخواهد بود، و اگر امتناع ورزند تیزی شمشیر را بر آنها قرارخواهم داد که در این حالت شمشیر باطل را نابود و اهل ایمان را یاری می‌کند با هر نامهٔ عملی نویسندگان آنها بر آنها شاهدند. به خدا سوگند زبیر و طلحه و عایشه می‌دانند که حق با من است و آنها بر باطلند.

باید دانست که امام(ع) در آغاز به فضیلت جهاد توجّه داده است و مقصود امام(ع) بیان فرار مردم از جنگ با اهل بصره است. پس امام(ع) نخست به وجوب جهاد از جانب خداوند اشاره فرموده وکتاب خدا از آن پُر است چنان‌که می‌فرماید: «**وَجٰاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ و أَنْفُسِكُمْ**»[1] و امثال این نیز وارد شده است.

پس ازبیان وجوب‌جهاد، امام(ع) فضیلت‌جهاد را در پیشگاه‌خداوند تعالی بیان می‌فرماید و در این معنی سخن حق‌تعالی است: «**لاٰ يَسْتَوِي الْقٰاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ والْمُجٰاهِدُونَ فی سَبيلِ اللهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجٰاهِدينَ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقٰاعِدين دَرَجَةً و كُلاًّ وَعَدَاللهُ الْحُسْنٰى وَ فَضَّلَ اللهُ الْمُجٰاهِدينَ عَلى الْقٰاعِدينَ أَجْراً عظيماً.دَرَجاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً و كٰانَ اللهُ غَفُوراً رَحيماً**»[2] (الف).

---

۱ ـ سورهٔ توبه (۹): آیهٔ (۴۱): با مال و جانتان در راه خدا جهاد کنید.

۲ ـ (الف) ـ سورهٔ نساء (۴): آیهٔ (۹۵): هرگزمؤمنانی‌که بدون‌عذر از جنگ‌باز نشینند با مجاهدان در راه خدا که با مال و جانشان پیکار کنند برابر نیستند، خداوند آنها را که با مال و جانشان در راه خدا می‌جنگند بر آنها که از جنگ با کفّاره، می‌گریزند برتر داد و آنهارا درجات و مغفرت‌خاص بخشید و خداوند بخشنده ورحیم است.

سپس امام (ع) اشاره فرموده است کـه خداوند جهاد را پیروزی دین خدا و یاور دین قرار داده است و این معنی از این آیـه استفاده می‌شود که: **إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ** [۲] (ب) مقصود از یاری خدا یاری دین خدا و بندگان شایستهٔ اوست، زیرا خداوند بی‌نیاز مطلقی است که حـاجتی به کمك و پشتیبان ندارد. سپس امام(ع) بدرستی سوگند یاد می‌کند که صلاح دین و دنیا ممکن نیست، مگر به جهاد، زیرا اگر جهاد در راه خدا و مقاومت دین داران نباشـد زمین و شهرها خراب می‌شوند چنان‌که خدای تعالی فرموده است: **وَ لَوْلا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأرضُ و لٰكِنَّ اللهَ ذُوفَضْلٍ على العالَمينَ** [۳].

امّا نظام یافتن دین روشن است، زیرا تلاش دشمنان دین در مورد براندازی آن ناکـام می‌ماند، امّا کـلام امام(ع) که فـرمود شیطان گروه خـود را بسیج کرده و جمعیّت خود را فراهم آورده است قبلاً توضیح داده شد.

فرموده است: **لِيَعُودَ لَهُ دينَهُ وَ سُنَّتَهُ و خُدَعَهُ**

توضیح کـلام این است که نهایت سعی شیطـان در وسوسه‌ای کـه می‌کند این است که فـریبکاری را در میان مـردم رواج دهد و روشهای بـاطلی که پیش از بعثت رسول(ص) دین و روش شیطان بـوده است دوباره در جامعه بـرقرار سازد. تمام سخن امـام(ع) برای این است که شنونـدگان را به سمت خدا کـوچ دهد و آنها را برای جنگ آماده سازد.

فرموده است: **وَقَدْ رَأَيْتُ أُمُوراً قَدْ تَمَحَّضَتْ**

این سخن امـام(ع) اشاره بـه بیان امـوری است که آنـان را به گـریز از آن وامی‌دارد و آن امور احساس آن حضرت دربارهٔ مخـالفت (ناکثین) و آمادگی آنها

---

۲ ـ (ب) ـ سورهٔ محمد (۴۷): آیه (۷): اگر دین خدا را یاری دهید خدا شما را یاری می‌دهد

۳ ـ سورهٔ بقـره (۲): آیهٔ (۲۵۱): اگر خداونـد شرّ بعضی را به وسیلهٔ بعضی دیگـر از مردم دفع نمی‌کرد زمین به فساد کشیده می‌شد ولی خداوند به جهانیان مهربان است.

برای جنگ با آن حضرت بوده است.

فرموده است: وَاللهِ مٰا اَنْكَرُوا عَلَيَّ مُنْكَراً وَ لاٰجَعَلُوا بَيْنى وَ بَيْنَهُمْ نِصْفاً وَ اِنَّهُمْ ... اِلٰى قَوْله سَفَكُوهُ

این سخن حضرت انکار ادّعای انجام امر ناشایستی بود که به آن حضرت نسبت می‌دادند و آن عبارت بود از قتل عثمان و سکوت آن حضرت در برابر قاتلان عثمان، که به نظر مخالفان، سکوت حضرت را در مقابل قاتلان عثمان امری ناشایست و از نظر دینی منکر می‌دانستند.

امام(ع) اولاً پشت کردن به عثمان را که مخالفان کار منکری از آن حضرت می‌دانستند انکار فرمود و چون این کار ازحضرت صادر نشده بود، این نسبت به آن حضرت افترا بوده و خود امر منکری است که مخالفان حضرت مرتکب شدند. و به این حقیقت اشاره می‌فرماید که اگر میان من و آنها میزان عدالتی برپا گردد. روشن می‌شود که آنها ادّعای باطلی دارند، زیرا آنها از من امر حقّی را مطالبه می‌کنند که خودشان آن را ترك کرده‌اند و قصاص خونی را می‌طلبند که خود ریخته‌اند. منظور از قصاص خون مطالبهٔ خون عثمان می‌باشد که مخالفان حضرت او را مسؤول می‌دانستند درحالی که خود شریك اصلی خون بودند.

ابوجعفر طبری در تاریخ خود نقل کرده است که وقتی مردم تصمیم گرفتند تا عثمان را محاصره کنند امام(ع) برای کاری در خیبر بود و زمانی که به مدینه وارد شد مردم به منظور محاصرهٔ عثمان در خانهٔ طلحه جمع شده بودند، عثمان کسی نزد آن حضرت فرستاد و از طلحه شکایت کرد. حضرت به فرستاده فرمود من چاره‌اندیشی خواهم کرد و سپس به خانه طلحه روانه شد، خانهٔ او پر از جمعیت بود. حضرت به طلحه فرمود: این چه کاری است که دربارهٔ عثمان می‌کنی؟ طلحه پاسخ داد ای ابالحسن این تصمیمی است که گرفته شده. امام(ع) روانهٔ بیت‌المال شد و فرمود تا درِ آن را باز کنند امّا کلید آن پیدا نشد،

حضرت در آن را شکست و اموال آن را بین مردم تقسیم کرد. اطرافیان طلحه بعد از این ماجرا از اطراف او پراکنده شدند واو تنها ماند. عثمان از این پیشامد خوشحال شد. طلحه (که خود را تنها دید) پیش عثمان آمد و گفت: ای امیرالمؤمنین من قصد انجام کاری را داشتم ولی خداوند بین من وآن کار فاصله انداخت و اینك برای توبه نزد تو آمده‌ام. عثمان گفت، برای توبه نیامده‌ای، چون شکست خورده‌ای آمده‌ای، خدا سزایت را بدهد.

و باز طبری نقل کرده است که عثمان پنجاه هزار دینار یا درهم از طلحه طلبکار بود، روزی طلحه به عثمان گفت طلبت حاضر است بیا بگیر، عثمان به طلحه گفت آن پاداش جوانمردیت باشد. وقتی که عثمان به محاصره افتاد امام(ع) به طلحه گفت به خدا سوگندت می‌دهم آیا تو از جانب عثمان برخوردار نشدی؟ طلحه گفت نه، به خدا قسم دست برنمی‌دارم تا این که حقّ بنی‌امیه را بپردازد. بعد از این واقعه امام(ع) می‌فرمود: «بازخواست خدا بر ابن صعبه (طلحه) باد، عثمان به او بخشش کرد آنچه بخشش کرد و طلحه دربارهٔ او انجام داد آنچه انجام داد.»

نقل شده است در روز جنگ جَمَل وقتی که زبیر به میدان امام(ع) آمد، امام(ع) به وی فرمود چه چیز تو را به این کار وادار کرده است؟ زبیر در پاسخ گفت مطالبهٔ خون عثمان، امام(ع) به او فرمود تو و طلحه رهبری قتل عثمان را به عهده داشتید، توبهٔ شما این است که خود را تسلیم ورثهٔ عثمان کنید.

دخالت طلحه و زبیر در قتل عثمان امری روشن است و ما این مقدّمه را برای اتمام حجّت علیه آنها نگاشتیم.

فرموده است: **فَلَئِنْ کُنْتُ شَرِیکَهُمْ فِیهِ فَإِنَّ لَهُمْ لَنَصِیبَهُمْ مِنْهُ وَ لَئِنْ کَانُوا وَلُوهُ دُونِی فَمَا التَّبِعَةُ إِلاَّ عِنْدَهُمْ.**

این کلام امام(ع) برای اتمام حجّت آورده شده است. توضیح آن این

است که (ناکثین) در قتل عثمان شرکت داشتند و هر کس که در قتل عثمان شرکت کرده، یا به کمك دیگران بوده است یا بدون کمك دیگران. و به هر حال آنها نمی‌توانند از دیگران قصاص خون را مطالبه کنند. طبق نظر آنها بر فرض که من شریك آنها در قتل عثمان باشم باز هم آنها خود شریك قتل عثمانند، پس بر آنها لازم است که خود را تسلیم صاحبان خون عثمان کنند. و اگر آنها بدون شرکت من عثمان را به قتل رسانده‌اند فقط آنها متّهم به قتل هستند و قصاص خون از آنها مطالبه می‌شود و اگر آنها می‌خواهند عدالت را برپا سازند باید خود را مؤاخذه کنند. این جملهٔ امام(ع) توضیح دیگری برای اتمام حجّت است، یعنی عدالتی که آنها می‌پندارند طرفدار آن هستند شایسته است که اوّل دربارهٔ خود اجرا کنند.

فرموده است: **وَ لٰا اَعْتَذِرُ مِمّٰا فَعَلْتُ وَ لٰا اَبْرَءُ مِمّٰا صَنَعْتُ.**

یعنی کناره گیریی که من به هنگام قتل عثمان انجام دادم بر سبیل کوتاهی در وظیفهٔ دینی نبود که موجب معذرت خواهی و تبرّی من شود.

به خواست خدا معنی این سخن امام(ع) را بزودی توضیح خواهیم داد.

فرموده است: **وَ اِنَّ مَعِیَ لَبَصیرَتی مٰا لُبِسْتُ وَ لٰا لُبِّسَ عَلَیَّ**

توضیح این سخن امام(ع) قبلاً گذشت (و نیازی به تکرار آن نیست)

فرموده است: **وَ اِنَّهٰا لِلْفِئَةِ الْبٰاغِیَةِ فیها الْحَمّ وَ الْحُمَّةِ**

دو لفظ «حَمّ» و «حُمّه» را برای افراد پست و رذل جامعه که برای جنگ با آن حضرت گرد هم آمده بودند استعاره آورده است. وجه استعاره شباهت آنهاست به تفاله دنبه که روغن آنها را گرفته‌اند و فایده‌ای ندارد. و منظور امام(ع) از کلمات: **طٰالَتْ جَلَّبُهٰا**، بلند کردن سر و صداست و آن کنایه از این است که امام(ع) را به جنگ تهدید کرده و او را می‌ترسانند.

فرموده است: **اِنْکَفَّتْ جُونَتُهٰا**

یعنی جمعیّت فراوانی گرد آورده بودند و آن کنایه از این است که جمعیّت خود را برای مقصودی که داشتند جمع‌آوری کرده بودند.

فرموده است: **یَرْتَضِعُونَ اُمّاً قَدْ فَطَمَتْ.**

امام(ع) « اُمّ » را برای خـود یا بـرای خلافت استعـاره آورده است، در این صـورت بیت‌المـال به منـزلـهٔ شیر و مسلمـانـان بـه منزلـهٔ بچّـه‌هـای شیرخـوار بیت‌المال‌انـد. و شیر خـوردن مردم از پستان بیت‌المـال که اکنـون خشك شده، کنـایه است از تقـاضـای عـده‌ای از مردم بـرای دریـافت بخششهـا و هدایـا از بیت‌المال، چنان‌که عثمان بـه آنها بخشش و هدایا می‌داد و در این راه بعضی را بر بعضی برتری می‌بخشید. ولی امام(ع) این کار را منع کرد.

فرموده است: **وَ یُحیُونَ بِدْعَةً قَدْ اُمیتَتْ.**

این کلام امام (ع) اشاره به همین فزون‌طلبی بی‌دلیل است که‌برخلاف سنّت رسول خدا(ص) و دو خلیفهٔ اوّل بوده است‌و بدعتی‌است‌درمقابل سنّت و مقصود از «**اِمٰاتتهٰا**» کنار گذاشتن این بدعت‌است‌به وسیلهٔ امام(ع) در زمان خلافتش.

فرموده است: **لَیَعُودَنَّ الْبٰاطِلَ فی نِصٰابِهِ**

این جملـهٔ امـام(ع) تـرسانـدن مـردم است از بـازگشت بـه دوران بـاطل جاهلیّت و بدین‌سبب شنوندگان را برای جنگ بسیج می‌کند.

فرموده است: **یٰا خَیْبَةَ الدّاعی مَنْ دَعٰا؟**

این جمله بـه منزلهٔ تعجُّب از فریبکـاری بزرگی است که دعوت کننـدگان مـردم بـرای جنگ با آن حضـرت بـه راه انـداختـه بودنـد، و جملـهٔ «**مَنْ دَعٰا**» و «**مٰااُجیب**»، پرسشی است بـر سبیل تحقیر دعوت شـدگان به جنگ و یـارانشان، زیرا مردم عوام و بی‌اراده را جمع کرده بودنـد و دعوت برای یاری چیزی می‌کردند که باطل بود.

فرموده است: **لَوْ قیلَ مٰـا اَنْکَرَ فی ذلك وَ مٰا اِمٰامَـه وَ فیمَنْ سُنَّـتَه وَ اللهِ اِذَنْ**

لَزاحَ الْباطِلُ عَنْ نِصابِهِ وَ انْقَطَعَ لِسانُه.

این جملهٔ امام(ع) شرطیّهٔ متّصله است و معنای تقدیری آن این است که اگر جدال کننده‌ای از دعوت کنندگان به باطل، چیزی را از خلافت من و از امامی که از آن پیروی می‌کنند واز سنّتی که خواهان آن هستند سؤال کند، زبان حالشان گواهی می‌دهد که من امام آنها هستم و سنّت را من پاسداری می‌کنم. در این صورت باطلی که بدان روآورده‌اند روشن شده و زبانشان قطع می‌شود.

به کار گرفتن لفظ لسان در این عبارت در حقیقت حذف مضاف‌الیهی را در تقدیر دارد، یعنی زبان صاحبش از جواب کوتاه می‌شود وانقطاع استعارهٔ برای سکوت و یا مجاز در کلام است، یعنی باطل جوابی ندارد.

فرموده است: **وَ مَا اَظُنُّ الطَّرِيقَ لَهُ فيه واضِحٌ حَيْثُ نَهَجَ**

این جمله عطف بر جملهٔ **اِنْقَطَعَ** لسانه است. **واضح** مبتدا، **فيه** خبر، و جمله در محل نصب و مفعول دوّم برای فعل **اَظُنُّ** می‌باشد. معنای جمله این خواهد بود: اگر سؤال کننده‌ای از عمل انحرافی آنها سؤال کند گمان نمی‌کنم بتوانند جواب درستی بدهند و در نتیجه زبانشان کوتاه می‌شود.

فرموده است: **وَاللهِ ما طابَ مَنْ قَتَلُوه ... اِلىٰ قوله فَنَصَرُوهُ.**

این جملهٔ امام(ع) اشاره به کشته شدن عثمان و نکوهش آنهاست، از این جهت که قصاص خون عثمان را از امام می‌خواستند درحالی‌که عثمان‌قبل از کشته‌شدن از آنهاعذرخواهی‌کرد، امّا آنها نپذیرفتند و وقتی‌عثمان‌درمحاصرهٔ مردم بود از آنها یاری خواست و آنها با وجود قدرتِ یاری کردن وی را یاری نکردند.

فرموده است: **وَ اَيْمُ اللهِ لَاُفْرِطَنَّ لَهُمْ حَوْضاً اَنَاماتِحُهُ ثُمَّ لا يَصْدرونَ عَنْهُ بَرِیءٌ**

این جملهٔ امام(ع) در خطبهٔ دهم توضیح داده شد.

فرموده است: **وَ لا يَعُبُّونَ حُسْوَةً اَبَداً**

این جمله کنایه از دست نیافتن مخالفان امام(ع) به خلافت و یا به بعضی

از خواسته‌هایشان در مورد خلافت است چنان‌که مثلاً ما به دشمنان که خواهان چیزی است می‌گوییم: سوگند به خدا از آن چیزی نمی‌خوری و نمی‌آشامی

فرموده است: اَنَّها لَطَيِّبَةٌ نَفسی بِحُجَّةِ اللهِ عَلَيْهِمْ وَ عِلْمِهِ فيهِ

کلمهٔ «نفسی» به عنوان بدل از ضمیر متّصل به اَنَّ، و یا به فعل مقدرّی که تفسیر کنندهٔ ضمیر است منصوب می‌باشد. و کلمهٔ «حُجّة الله» اشاره است به اوامر خداوندمتعال بر لزوم پیکار با جمعیّت سرکش، چنان‌که خداوندمتعال می‌فرماید: فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰيهُما عَلَى الأُخرىٰ فَقاٰتِلُوا الّتى تَبْغى حَتّٰى تَفىءَ اِلىٰ اَمْرِاللهِ [۴].

بدین صورت هر امر و نهی خداوند که اطاعت نشود برهان حقّی است بر علیه انسان و هر برهان حقّی برهان خداست، یعنی من به اقامهٔ برهان حقّی بر علیه آنها راضیم و به آنچه انجام می‌دهند آگاهم. چه خوشنودیی برای خردمند کاملتر و چه پاکیزگی طینتی بزرگتر از این است که انسان پایبند حقّ باشد و دشمن او بر باطل و خارج از اطاعت خدا؟ و خداوند متعال بر آنچه هر نفسی انجام دهد نظارت دارد.

فرموده است: وَ اِنّى داٰعيهِمْ فَمُعَذِّرٌ ... اِلٰى قوله ناصِرُالْمُؤمِنُ

این جملهٔ امام (ع) واضح است و نیاز به توضیح ندارد.

فرموده است: وَ لَيْسَ عَلَيَّ كَفيلٌ

یعنی من برای این که از آنها بگذرم و بدانها امان دهم، در صورتی که توبه کنند، نیازی به ضامن ندارم. کلمات « شافياً » و « ناٰصِراً » در جملهٔ امام(ع) به عنوان تمیز منصوب می‌باشند.

فرموده است: وَ مَعَ كُلِّ صَحيفَةٍ شاٰهِدُهاٰ وَ كاٰتِبُهاٰ.

«واو» ابتدای جمله حالیّه است و معنای جمله این است: اگر مخالفان از

---

۴ ـ سورهٔ حجرات (۴۹): آیهٔ (۹): اگر دو گروه از مسلمین با هم ستیز کند با گروه ستم کننده پیکار کنید تا امر خدا را گردن نهد.

راه باطلشان بازنگردند تیزی شمشیر را به آنها حواله می‌کنم.

فرشتگان بزرگوار نویسندگانی هستند که آنچه ما انجام می‌دهیم می‌دانند و اعمال کسانی را که بـه آنها گماشته شده‌اند در دفتـر مخصوصی می‌نویسند و در روز قیامت بدانها گواهی می‌دهند.

فرموده است: وَ مِنَ الْعَجَبِ بِعْثَتِهِمْ اِلَیَّ اَنْ اَبْرُزَ لِلطِّعانِ وَ اَنْ اَصْبِرَ لِلْجِلادِ.

امام (ع) از تهدید آنها تعجّب می‌کند زیرا آنها بر شجاعت و جنگجویی و صبر بر مشکلات او واقفند، این سخن را امام(ع) به صورت استهـزا و به عنوان تعجّب آورده است.

فرموده است: هَبِلَتْهُمُ الْهَبُول

یعنی گریه کنندگان به حالشان گریه کنند. این عبارت از کلماتی است که عرب با آن نفرین می‌کند.

فرموده است: لَقَدْ کُنْتُ وَ ما اُهَدَّدُ بِالْحَرْبِ وَ لا اُرَهَّبُ بِالضَّرْب.

یعنی از جنگ و ستیز نمی‌ترسم.

فرموده است: وَ اِنّی لَعَلیٰ یقینٍ مِنْ ربّی وَ فی غَیْرِ شُبْهَةٍ مِنْ دینی.

این جمله تـأکید امـام(ع) است بر توانـائی‌اش به جنگ و جـذب دلهای شنوندگان به اطمینان به این که وی بحق از جانب خداست تا در جنگ و ستیز با بینش کامل از او پیروی کنند زیرا وقتی که انسان یقین کند که امام(ع) برحقّ است و یاور دین خداست شبههٔ باطل در چهرهٔ یقینش نیست و بر مقاومتش در سختیها افزوده می‌شود و توانایی پیکارش افزون می‌گردد و در ناخوشایندها ثابت‌قدم می‌ماند. برعکس، آنها که چنین نباشند با دل شبهه‌ناک به جنگ می‌پردازند و چشم بصیرتشان پوشیده می‌ماند، یا به متاع دنیا دل می‌بندند و امور باطل آنها را رهبری می‌کند.

توفیق از خداوند متعال است. این جا پایان جلد اوّل است و اوّل جلد دوّم این کتاب را خواهید خواند.

فهرست مهمترین مطالب این مجلد